

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 93

PLATÓN



DIÁLOGOS

III

FEDÓN, BANQUETE, FEDRO

TRADUCCIONES, INTRODUCCIONES Y NOTAS

POR

C. GARCÍA GUAL, M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ,
E. LLEDÓ ÍÑIGO



0740

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA



0700002161



EDITORIAL GREDOS

—Así se hará —dijo Critón—. Mira si quieres algo más.

Pero a esta pregunta ya no respondió, sino que al poco rato tuvo un estremecimiento, y el hombre lo descubrió, y él tenía rígida la mirada. Al verlo, Critón le cerró la boca y los ojos.

c Éste fue el fin, Equécrates, que tuvo nuestro amigo, el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y, en modo muy destacado, el más inteligente y más justo.

señalan que «ni la vida es una enfermedad ni Asclepio cura males del alma». Pero se ve mal, si no hay aquí una alusión irónica al destino presente de Sócrates, por qué Platón, a tantos años de distancia de la muerte del maestro, iba a tener interés en recordar una frase tan trivial. En todo caso, si que es intención platónica destacar cómo, en sus últimos momentos, el Sócrates al que se condenó por impiedad se mostraba piadoso con los dioses tradicionales.

BANQUETE

INTRODUCCIÓN

1. *Naturaleza y originalidad del diálogo*

El *Banquete*¹ ha sido calificado por la inmensa mayoría de sus estudiosos como la obra maestra de Platón y la perfección suma de su arte. Es posiblemente el diálogo platónico más ameno y el más identificado con el espíritu de su tiempo. Es también la más poética de todas las realizaciones platónicas, en la que difícilmente los aspectos literarios pueden separarse de la argumentación filosófica, lo que hace que nos encontremos ante uno de los escritos en prosa más completos de toda la Antigüedad y una de las más importantes obras literarias de toda la literatura universal. En este diálogo, literatura y filosofía son justamente la misma cosa: una composición original en la que la filosofía toma cuerpo en la realidad, mientras que la visión de la realidad es enteramente transformada por la filoso-

¹ Decimos «banquete», pero en realidad los acontecimientos que relata este diálogo tienen lugar después de la comida, en el momento justo de la bebida o «simposio» propiamente dicho. *Sympósion* es el título griego que figura para este diálogo y que adoptan también algunos traductores modernos, especialmente anglosajones, que nosotros hemos preferido evitar por sus connotaciones actuales. Por los demás, el propio Platón habla de *synousia* «reunión», *deípnon* «comida», *syndelphnon* «convite», pero nunca de *sympósion*.

fía². Combina la pintura de las situaciones rica en detalles y la expresión de los problemas filosóficos más difíciles con el más alto refinamiento compositivo. Tal vez por ser el diálogo de Platón más brillante es precisamente el que peor entendido ha sido de todos sus escritos. Esta cadena de malos entendidos la inició ya Jenofonte, quien veía en nuestro diálogo un tratado de la pasión amorosa, y de ahí que en su obra homónima se proponga elogiar los placeres de la vida matrimonial³.

El *Banquete* pertenece al periodo medio o de madurez de la producción platónica, junto con el *Menón*, *Fedón*, *Fedro* y *República*, periodo que suele calificarse de «diálogos ideológicos»⁴, en los que se supera la mera evocación de la filosofía socrática y se aborda la naturaleza ontológica de las diversas Ideas (alma, belleza, amor, Estado, educación, etc.). Son diálogos centrados en la búsqueda de definiciones, en los que la influencia pitagórica es más acusada como consecuencia de los viajes de su autor al sur de Italia y Sicilia. Particularmente importantes son sus conexiones con el *Fedón*, en el que Sócrates se enfrenta a la muerte, mientras que en el *Banquete* se enfrenta a la vida. De aquí que se haya considerado al uno como tragedia, y al otro como comedia, y ambos con el mismo tema central: la personalidad de Sócrates⁵. Como al final

² Cf. D. BABUT, «Peinture et dépassement de la réalité dans le *Banquet* de Platon», *REA* 82 (1980), 5-29, esp. pág. 29.

³ Cf. A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work*, Londres, 1926 (reimp., 1960), pág. 209.

⁴ Cf. J. N. FINDLAY, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, Londres, 1974. Véase también J. LABORDERIE, *Le dialogue platonicien de la maturité*, París, 1978.

⁵ Cf. E. C. TSIRPANLIS, «The immortality of the soul in *Phaedo* and *Symposium*», *Platon* 17 (1965), 224-234.

de la obra el elogio del amor se torna en elogio de Sócrates con el discurso de Alcibiades y, por tanto, en defensa de su persona, la conexión con *Apología*, de la que en cierta medida viene a ser un complemento, es, pues, evidente. Por otra parte, el *Banquete* puede considerarse también como una continuación del *Protágoras*, pues todos los grandes oradores del diálogo (a excepción de Aristófanes) están presentes como personajes mudos en él. Son los discípulos de los grandes sofistas; Fedro de Lisias, Pausanias de Pródico, Eriximaco de Hipias, Agatón de Gorgias. Es, por tanto, la segunda generación de sofistas la que ahora toma la palabra en el *Banquete*, el diálogo de los discípulos, como se le ha querido llamar⁶. Por último, el *Banquete* se ha puesto en relación, asimismo, con el *Gorgias*: aquél como debate entre la filosofía y la poesía, éste como debate entre la filosofía y la retórica. En este sentido es una respuesta a las críticas de la mala retórica y una ilustración de lo que puede ser un trabajo bien hecho, como lo prueba el discurso en boca de Diotima: la retórica al servicio de la belleza y la verdad⁷.

Muchos son los aspectos de este diálogo que podrían testimoniar su originalidad y situación especial dentro del conjunto de la obra platónica. Aquí vamos a fijarnos solamente en cuatro de ellos.

a) Aunque desde tiempos inmemoriales la poesía y la producción literaria en general están unidas entre los griegos a los momentos de la comida y la bebida, como puede apreciarse ya en Homero y, más tarde, en los primeros

⁶ Cf. V. BROCHARD, «Sobre el *Banquete* de Platón», en su libro *Estudios sobre Sócrates y Platón*, B. Aires, 1940 (1945²), págs. 42-81, esp. págs. 50-51.

⁷ Cf. P. VICAIR, *Platon, critique littéraire*, París, 1960, pág. 354.

líricos (Alceo, Jenófanes, Anacreonte, Teognis, etc.), es lícito afirmar que con el *Banquete* inaugura Platón un tipo de literatura simposíaca que tendría, luego, su continuación en autores como Jenofonte, Plutarco, Areneo, Luciano, Metodio, Juliano, etc., género cuya historia y características ha trazado magistralmente J. Martín⁸. Después de Platón, sabemos que discípulos como Aristóteles, Espeusipo y Jenócrates se ocuparon de cuestiones relacionadas con este tipo de literatura. El propio Platón, en sus *Leyes* 637a, 639d, 641a y ss., habla del valor educativo que se puede obtener de las reuniones de bebedores y defiende estas prácticas frente a los ataques de que eran objeto.

b) La originalidad del *Banquete* se pone de manifiesto también en que (no) se trata de un diálogo en sentido usual, con el típico método socrático de preguntas y respuestas (éste sólo tiene una fugaz aparición en la refutación de Sócrates a Agatón), sino de un gran debate de discursos sobre un tema determinado: el amor, por qué Eros es un dios, el papel que juega en la vida humana, etc. Es, en consecuencia, un duelo de discursos (un *agòn lógon*), un certamen de palabras, en el que los discursos y contradiscursos representan opiniones contrarias o complementarias que van perfilando y matizando el tema en cuestión. De los diversos tipos de *agones* literarios el *Banquete* sería un *agòn* sobre el amor, un «Liebesagone», como lo ha caracterizado quien más exhaustivamente ha estudiado esta cuestión⁹. Estos discursos sobre el amor o *erōtikoi lógoi* (la

⁸ Cf. J. MARTÍN, *Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form*, Paderborn, 1931 (reimp., Meisenheim, 1968). Véase, también, M. D. GALLARDO, «Estado actual de los estudios sobre los Simposios de Platón, Jenofonte y Plutarco», *CFC* 3 (1972), 127-191, y 4 (1972), 239-296.

⁹ Cf. J. FROLEYKS, *Der Agòn Lógon in der antiken Literatur*, tesis doct., Bonn, 1973.

expresión se encuentra en nuestro diálogo en 172b y en *Fedro* 227c) debieron de nacer en el s. v a. C., como tantos otros géneros nuevos, aunque es en el s. iv a. C. cuando están más en boga. Constituyen una clase especial de discursos que, o bien dirigía un amante a su amado (como el discurso de Lisias que Fedro nos presenta en el diálogo que lleva su nombre), o bien se centraban en la naturaleza del amor (como los discursos de nuestro diálogo)¹⁰. De la época del *Banquete* tenemos noticias de discursos de este tipo compuestos por Cebes o relacionados con Alcibiades, y la razón de que no hayan llegado hasta nosotros en mayor número es la misma por la que no nos ha llegado la gran parte de la literatura erótica griega antigua (Safó, Anacreonte, Alceo, comedia nueva, etc.): la quema por

c) En tercer lugar, el *Banquete* es también un diálogo especial por su estilo. Como es bien sabido, cinco son los tipos de exposición de los diálogos platónicos: pregunta y respuesta (A), discusión-conversación (B), narración (C), casi monólogo (D) y monólogo o exposición continua (E)¹². El *Banquete* pertenece al grupo de los diálogos relatados, que suele situar en torno a la década del 380 a. C. en los que Platón se enfrenta a problemas que le ocupaban en su edad madura. Pasa de un estilo AD a un estilo E en ningún otro diálogo este juego de estilos como principio estructural está tan marcado como en el *Banquete*. Todo en este diálogo es contado. El contenido narrativo de la

¹⁰ Cf. F. LASSERRE, «*Erōtikoi lógoi*», *MH* 1 (1944), 169-78.

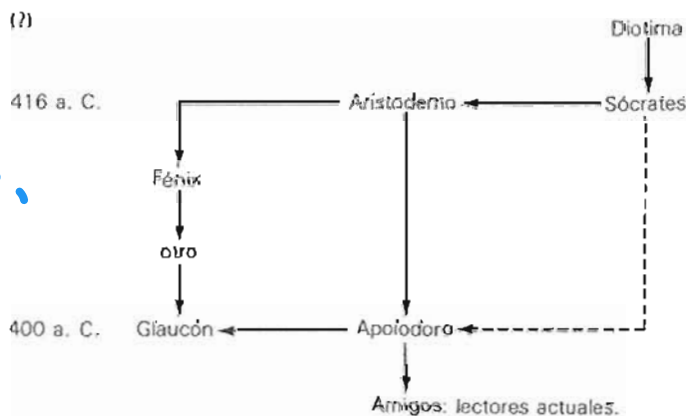
¹² Ésta es la explicación que da L. ROSSETTI, «Spuren einiger *Erōtikoi lógoi* aus der Zeit Platons», *Eranos* 72 (1974), 185-92.

¹³ Cf. H. THESLEFF, *Studies in the Styles of Plato*, Helsinki, 1967, esp. págs. 33 y sigs.

obra se introduce por medio de un corto diálogo que no sirve más que para entrar en materia y que no se vuelve a reanudar ni en el transcurso de la narración ni al final de la misma. Es, pues, un prólogo introductorio con dos interlocutores, como sucede también en el *Fedón*. En nuestro diálogo, Apolodoro, un reciente y fiel admirador de Sócrates, se tropieza con varios amigos anónimos, hombres ricos de negocios, que le piden que les cuente lo ocurrido en la celebración de la victoria del poeta trágico Agatón, acaecida hace ya muchos años. Especial interés tienen estos personajes en saber los discursos sobre el amor que en ese festejo pronunciaron Sócrates, Alcibiades y otros famosos comensales. [Hace poco Apolodoro se había encontrado con otro conocido suyo, un tal Glaucón, que le había pedido lo mismo y que se había enterado del asunto por boca de otro que lo había oído de un tal Fénix que, a su vez, se había informado de Aristodemo, un fiel discípulo de Sócrates que estuvo presente en la célebre reunión. De hecho, lo que cuenta Apolodoro, que no pudo estar presente en el acontecimiento por ser aún muy niño, le procede también de Aristodemo y de la confrontación con el propio Sócrates de algunos puntos. A su vez, lo que Sócrates expone en este debate afirma que se lo oyó a una tal Diotima, sacerdotisa de Mantinea. Dado que lo fundamental del diálogo gira, precisamente, en torno a lo que esta mujer le cuenta a Sócrates, resulta que sus palabras nos llegan a través de una larga y complicada tradición: Diotima educa a Sócrates, éste al resto de los comensales, uno de ellos (Aristodemo) a Apolodoro, éste a Glaucón y amigos, y Platón a los lectores modernos. Cada uno de ellos es, en cierto modo, un *démōn*, un intermediario, que actúa desde el dominio de las ideas al dominio de las per-

* Descripción
de
diálogo
introductorio

sonas¹³. Por las razones que aduciremos más adelante, la comida en casa de Agatón suele establecerse en el 416 a. C., la conversación de Apolodoro con sus amigos en el 400 a. C. y la composición real del diálogo por parte de Platón en el 384-379 a. C. Teniendo en cuenta estos tres estratos cronológicos, la complicada tradición del contenido del *Banquete* podría representarse de la siguiente manera:



384-379 a. C.: Platón escribe el diálogo.

Un estilo indirecto de esta clase en segundo o tercer grado sólo lo vuelve a utilizar Platón en el *Parménides*, en donde Céfalo cuenta una narración que ha oído de Antífote, que, a su vez, la había oído de Pitodoro, un discípulo de Zenón que había estado presente en la conversación original. *Parménides* y *Banquete* son, pues, los únicos diálogos contados en los que el narrador no está presente en el debate original. Mucho se ha escrito sobre la finalidad de este

¹³ Cf. R. HORNSBY, «Significant Action in the *Symposium*», *CJ* 52 (1956-7), 37-40, esp. pág. 40.

distanciamiento estético y consciente de los acontecimientos tal como se exponen en esta primera escena de la obra. Para unos, el objetivo de esta tortuosa tradición es hacernos ver que Platón mismo no estuvo presente en los hechos narrados y, por lo tanto, no pretende garantizar la exactitud de lo contado ¹⁴. Otros, en cambio, creen todo lo contrario: con esta escena, Platon quiere dar a entender que, en Aristodemo y Apolodoro, tenemos unos testigos fidedignos que garantizan la verosimilitud dramática de la historia narrada ¹⁵. Hay quien piensa que todo el *Banquete* es, en el fondo, un mito y con esta introducción se consigue la lejanía mítica de los hechos reales: éstos circulaban de boca en boca y fueron contados repetidas veces después de ocurridos ¹⁶. Finalmente, como quiera que lo propiamente platónico está en el discurso de Sócrates que procede, a su vez, de la misteriosa Diotima, no parece desacertada la idea de que en esta escena inicial se nos quiera hacer ver que alcanzar la verdad (doctrina de Diotima) sólo es posible con grandes esfuerzos, a través de una aproximación lenta y escalonada, paso a paso, como ocurre con la ascensión a la idea de Belleza expuesta, en síntesis, por Diotima, en 211c-212a. En cualquier caso, en el prólogo del diálogo tenemos ya el tema de la obra, se despierta el interés del lector por el contenido de los discursos y se destaca la figura de Sócrates ¹⁷.

¹⁴ Es la opinión de TAYLOR, *Plato...*, pág. 210, y la que menos adeptos ha encontrado.

¹⁵ Es lo que cree, entre otros, W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, 1975, pág. 366.

¹⁶ Para ésta y otras interpretaciones, cf. H. REYNEN, «Der vermittelte Bericht im platonischen Symposium», *Gymnasium* 74 (1967), 405-22.

¹⁷ Cf. E. SCHMALZRIEDT, «Symposium», en *Hauptwerke der antiken Literaturen*, Munich, 1976, págs. 169-172.

d) Pero el *Banquete* es un diálogo especial sobre todo por su *temática*. En este sentido, el objetivo principal de Platón al escribirlo se le ha querido buscar en hacer un elogio de Sócrates y ofrecer una imagen ideal de su persona, como contrapartida y defensa de la acusación de corrupción de la juventud de que fue objeto, o bien en ofrecer un modelo de método filosófico correcto o, incluso, en trazar una especie de programa de la recién fundada Academia ¹⁸. Pero, por encima de todo esto, el *Banquete* nos presenta el primer tratamiento extenso de la doctrina de su autor en relación con el amor. Aparte de cuestiones aisladas que se abordan en *República*, *Leyes* y *Timeo*, la concepción del amor en Platón se expone fundamentalmente en *Lisis*, *Banquete* y *Fedro* ¹⁹.

En el *Lisis* asistimos a la definición de *philia* «amistad» o el afecto que podemos sentir por un padre, un hijo, un amigo, una esposa o un amante. El diálogo combate concepciones filosóficas que pretenden establecer y determinar la naturaleza de este sentimiento en la idea de lo semejante o en la teoría de los contrarios. Hay en él, en estado embrionario, ideas que luego serán desarrolladas más ampliamente en diálogos posteriores, como la de que la amistad se da en un sujeto intermedio entre lo bueno y lo malo;

¹⁸ Cf. K. KOLLER, *Die Komposition des platonischen Symposions*, tesis doct., Zurich, 1948, pág. 6.

¹⁹ Nuestra síntesis de la teoría del amor en estos diálogos platónicos procede, fundamentalmente, de L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, 1933 (reimp., 1964), esp. págs. 39-43. Para otros aspectos sobre el tema, véanse, además, TH. GOULD, *Platonic Love*, N. York, 1963; E. RIVERA DE VENTOSA, «El amor personal en la metafísica de Platón», *Helmdntica* 26 (1975), 495-521; R. MORTLEV, «Love in Plato and Plotinus», *Antichthon* 24 (1980), 45-52; F. PÉREZ RUIZ, «El amor en los escritos de Platón», *Pensamiento* 37 (1981), 25-50.

que amamos con vistas a un fin, que es la razón de nuestros amores; que el objeto del deseo se identifica con lo bello y lo conveniente. Cuando se intenta precisar qué es lo conveniente el diálogo finaliza inesperadamente de forma aporética.

Los cinco primeros discursos del *Banquete* anteriores a la intervención de Sócrates parecen contener referencias a diversas tesis sustentadas en el *Lisis*: la idea de Pausanias de que el amor se da entre personas parecidas parece refutar la tesis de la discusión del *Lisis* en 213c-215c, según la cual el malo no puede ser amigo del malo ni el bueno del bueno; el discurso de Erixímaco se basa esencialmente en la teoría de los opuestos, lo que es el tema de la discusión del *Lisis* en 215c-216b; el fondo de la intervención de Aristófanes es la idea del amor como deseo de lo que nos falta y de lo que es conveniente a nuestra naturaleza, lo cual constituye la materia de la última parte del *Lisis* (221c-222d); los discursos de Fedro y Agatón, que tienen mucho en común, atienden, sobre todo, a la idea de la omnipotencia de Eros, dios del amor, que inspira la aversión al mal y estimula la persecución del bien, lo que en general coincide con toda la doctrina del *Lisis*.

La teoría del amor en el *Banquete* no se expone de forma sistemática, sino dialéctica, de suerte que el diálogo Sócrates-Diotima representa la fase final de todas las intervenciones precedentes que matiza y complementa la tesis de los oradores anteriores²⁰. Mientras que éstos proceden un poco confusamente y parten de los caracteres particulares de Eros, para pasar luego a sus componentes esencia-

²⁰ Sobre este aspecto, cf. R. A. MARRAS, «The Dialectic of Eros in Plato's *Symposium*», en G. VLASTOS (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays*, vol. II, N. York, 1971, págs. 132-143.

les, la conversación Sócrates-Diotima empieza con la definición de Eros (199c-204a) y se dedica luego a estudiar sus efectos o manifestaciones en la vida humana (204c-212a). Todo parece indicar que Sócrates-Diotima contestan en orden inverso a los cinco primeros oradores: 199c y ss. a Agatón, 204d y ss. a Aristófanes, 205a y ss. a Erixímaco, 206c a Pausanias, 208c-d a Fedro²¹. La definición de Eros de labios de Diotima es la más cercana a los puntos de vista de Platón sobre la naturaleza del amor, cuyas tres notas más características son que amor es todo deseo de cosas buenas y de felicidad (205d), que amor es desear que lo bueno sea de uno para siempre (206a) y que amor es procreación en la belleza tanto corporal como espiritual (206b)²². Lo propio de nuestra naturaleza mortal es aspirar a ser inmortal en la medida en que podamos por medio de la generación en la belleza. Este deseo de inmortalidad del hombre, producto en el fondo de la naturaleza demoníaca o intermediaria de Eros y de su genealogía, necesita de un aprendizaje que se traduce en una serie de etapas sucesivas que conducen a la contemplación de la Belleza en sí, realmente independiente de las bellezas particulares²³.

Ahora bien, la doctrina del amor presentada en el *Banquete* deja varias preguntas sin contestar: por qué deseamos la inmortalidad, por qué este deseo se satisface en la Belleza, por qué ésta es el fin de la iniciación amorosa, etc. Estas preguntas son, precisamente, a las que responde el *Fedro*: el deseo de inmortalidad se debe a la naturaleza

²¹ Cf. D. BABUT, «Peinture...», pág. 25.

²² Sobre esta cuestión y sobre la idea de que amor, en Platón, no es «amor platónico», es importante el trabajo de P. W. CUMMINS, «Eros as Procreation in Beauty», *Apeiron* X, 2 (1976), 23-28.

²³ Cf. L. C. H. CHEN, «Knowledge of Beauty in Plato's *Symposium*», *CQ* 33 (1983), 66-74.

de nuestra alma, y la belleza es la que posee lo que es preciso para despertar ese deseo. Entre *Banquete* y *Fedro* hay diferencias importantes, como la ignorancia, en el primero, de la doctrina de la *anámñēsis* y de la *manía*, dos de los temas más importantes en el segundo, o como el silencio del *Fedro* sobre la idea del *Banquete* de que lo mortal desea inmortalidad²⁴; además de que, en éste, el amor no es un dios, sino un *daimōn*, mientras que, en aquél, es un dios o algo divino. Pero ambos tienen también mucho en común: los dos son piezas maestras de Platón, que mezclan discursos formales con la conversación; en uno y otro es el personaje Fedro el móvil de la discusión que inicia el debate con un discurso y los demás parten de ahí²⁵. En resumen, pues, el *Banquete* viene a ser una continuación de lo expuesto en el *Lisis*, mientras que el *Fedro* representa una profundización de lo que se dice en el *Banquete*.

Pero la doctrina del amor descrita en el *Banquete* se refiere más al amor homosexual que al amor heterosexual, lo que está en consonancia con la época y lugar en que vive su autor. Los griegos consideraban las relaciones homosexuales compatibles con las heterosexuales y concurrentes con el matrimonio. Ello se debía, en gran parte, a la

²⁴ Sobre esta importantísima cuestión en nuestro diálogo, además del trabajo de TSIRPANLIS citado en la n. 5, pueden consultarse el de R. HACKFORTH, «Immortality in Plato's *Symposium*», *CR* 64 (1950), 43-5, y la réplica de J. V. LUCR, «Immortality in Plato's *Symposium*: A Reply», *ibid.*, págs. 137-41.

²⁵ Las relaciones entre *Banquete* y *Fedro* han sido muy bien estudiadas por P. SHOREY, «Plato's Ethics», en VLASTOS (ed.), *Plato...*, II, páginas 7-34, y sobre todo por J. D. MOORE, «The Relation between Plato's *Symposium* and *Phaedrus*», en J. M. E. MORAVCSIK (ed.), *Patterns in Plato's Thought*, Dordrecht, 1973, págs. 52-71.

separación de los sexos, ya que, para un ateniense del s. VI a. C. en adelante, mantener relaciones amorosas con una chica era muy difícil y a veces peligroso²⁶. Por otro lado, toda relación entre una persona adulta y un joven adolescente tenía una dimensión educacional que no existía en la relación hombre-mujer. El joven veía en el adulto un modelo a imitar y este carácter pedagógico es, precisamente, una de las notas más específicas de la pederastia griega que no se encuentra en otras comunidades²⁷. La respuesta homosexual de un hombre al estímulo visual de un joven bello le pareció a Platón una excelente base sobre la que levantar una relación maestro-discipulo y era, a la vez, la experiencia más conocida por la mayoría de las personas para las que escribió la obra.

Se ha preguntado alguna vez por qué Platón eligió a Eros en lugar de a Afrodita como materia de sus discursos. Ambos son personificaciones de las fuerzas que provocan el deseo en las personas y hacen que nos enamoremos. Existe la idea de que las relaciones sexuales en su conjunto son dominio de Afrodita, pues palabras relacionadas con su nombre como *aphrodisia* o *aphrodisiázein* aluden a la copulación, mientras que Eros tiene como dominio propio el estado de enamoramiento, el deseo de otra persona. Aho-

²⁶ Cf. K. J. DOVER, *Plato. Symposium*, Cambridge, 1980, págs. 3 y sigs. Para los aspectos innovadores de la cultura griega en el terreno sexual, es interesante el trabajo de G. DEVEREUX, «Greek Pseudo-homosexuality and the 'Greek Miracle'», *SO* 42 (1967), 69-92.

²⁷ Cf. J. S. LASSO DE LA VEGA, «El amor dorio», en el libro *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, 1959, págs. 55-99, esp. pág. 66, y «El eros pedagógico de Platón», *ibid.*, págs. 101-148. Sobre la idea de Eros en Platón como educación hacia el mundo real, el mundo de la belleza, de la verdad y del bien, cf. R. R. WELLMAN, «Eros and Education in Plato's *Symposium*», *Paedagogica Historica* 9 (1969), 129-158.

ra bien, esta separación no se da en gran parte de la literatura griega. La noción de que la deidad femenina inspira la relación heterosexual y la masculina la homosexual es sólo de época helenística tardía. Así, en Teognis, 1304 y 1319, la belleza del amado es un don de Afrodita, y entre los epigramas helenísticos hay algunos en los que Afrodita es quien hace que un hombre se enamore de un joven²⁸. Posiblemente la poca atención que se había prestado hasta entonces a la deidad masculina fuera uno de los móviles que decidiera a su autor a convertirlo en objeto de sus discusiones. Por otra parte, tal vez la concurrencia no hubiera mostrado tanto interés en el caso de Afrodita. Y es que, además de unos discursos sobre la naturaleza de Eros y su función en la vida del hombre, en el diálogo hay también unos hechos que son tan importantes como las palabras. Hay relaciones de amor auténticas entre Eriximaco y Fedro, entre Pausanias y Agatón, entre Sócrates y Alcibiades. Precisamente la gran paradoja del diálogo está en que después de tanta teoría sobre la naturaleza de este tipo de amor las relaciones humanas reales son un fracaso: Apolodoro y Aristodemo no se benefician de su relación con Sócrates; Eriximaco es incapaz de perfeccionar a Fedro; Pausanias fracasa en su intento de hacer virtuoso a Agatón; Sócrates no consigue que Alcibiades se preocupe más de su propia persona que de los asuntos públicos²⁹. Todo ello no hace más que confirmar la idea de Sócrates, en 175d, de que la sabiduría no puede traspasarse de un

cuerpo a otro por simple contacto físico. Justamente la única relación aprovechable es la que se da entre Diótima y Sócrates, entre una sacerdotisa y un hombre que, por el discurso de Alcibiades, sabemos que no ha llegado al contacto físico homosexual. Después del Banquete la pederastia empieza a declinar rápidamente como ideal ético, lo que se ha puesto en relación con el declive del poderío de Esparta, cuna del «amor dorio». A partir de entonces no es más que una práctica viciosa. De ahí que tenga razón Jaeger en afirmar que el Banquete platónico constituye «una especie de jalón en la línea divisoria entre la sensibilidad de la Grecia antigua y la de la Grecia posterior»³⁰.

2. Personajes y caracteres del diálogo

Además de la serie de oradores que pronuncian un discurso en honor de Eros hay dos personajes que juegan un cierto papel en la trama del diálogo: Apolodoro, narrador de los acontecimientos, y Aristodemo, testigo presencial de los mismos y fuente directa de aquél. Por el Fedón sabemos que Apolodoro es natural de Atenas y que está junto a Sócrates en el día de su muerte, mostrándose más afligido que los demás (cf. 59a-b). En Apología aparece como uno de los que asisten al juicio del maestro, junto con su hermano Ayantodoro, y de los que se ofrecen como fiadores para pagar las treinta minas (cf. 34a y 38b). En el Banquete lo encontramos como un discípulo de Sócrates que le acompaña desde hace tres años a todas partes (en Jenofonte, Mem. III 11, 17, el propio Sócrates confiesa que

²⁸ Cf. K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, Cambridge, 1978, pág. 63.

²⁹ Para la cuestión del fracaso de estas relaciones, véase el artículo de J. PENWILL, «Men in Love. Aspects of Plato's *Symposium*», *Ramus* 7 (1978), 43-75, y el de M. GAGARIN, «Socrates's *hybris* and Alcibiades' failure», *Phoenix* 31 (1977), 22-37.

³⁰ Cf. W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, 1962², pág. 573.

no se aparta de su lado) y se propone cada día interesarse por lo que dice y hace su maestro (cf. 172c). Era llamado irónicamente el «blando», pero en realidad era un duro crítico con todo el mundo, excepto con Sócrates (cf. 173d). Ha extrañado que Platón escogiera a este discípulo para contar el diálogo por tratarse de una persona poco apta para hablar en términos filosóficos, con estrechez de miras y el fanatismo de un sectario. Otros estudiosos, en cambio, combaten esta opinión y ven en Apolodoro un verdadero filósofo socrático ³¹.

Aristodemo se describe en este diálogo como un viejo discípulo de Sócrates, de pequeña estatura, uno de los máximos admiradores de Sócrates de entonces, y con un fanatismo tal por el maestro, que para asemejarse más iba también descalzo (cf. 173b). No se distingue Aristodemo por una personalidad sobresaliente; más bien se trata de un hombre con poca inventiva e incapaz de exactitud (cf. 178a, 223c-d). En Jenofonte, *Mem.* I 4, 2, lo encontramos como un hombre irreligioso al que Sócrates convirtió ³².

Los restantes personajes del diálogo tienen un papel mucho más destacado, ya que son al mismo tiempo autores de los discursos. Fedro es especialmente conocido por el diálogo platónico que lleva su nombre, en el que es el único interlocutor de Sócrates y donde se muestra como un entusiasta admirador del orador Lisias, uno de cuyos discursos sobre el amor se ha aprendido casi de memoria. Es un joven ateniense, natural del demo de Mirrinunte (cf.

³¹ Cf. G. D. DE VRIES, «Apolodore dans le Banquet de Platon», *REG* 48 (1935), 65-69.

³² Para las razones por las que no pronuncia un discurso en el banquete de Agatón, cf. F. MARTÍN FERRERO, «El puesto de Aristodemo entre los comensales y su desaparición de la serie de oradores en el Banquete de Platón», *CFC* 5 (1973), 193-206.

176d), apasionado por las novedades, ávido de discursos y asiduo oyente de Sócrates. En el *Protágoras* lo encontramos sentado junto al sofista Hippias. No parece que tuviera gran resistencia física, pues es uno de los primeros en abandonar la reunión (cf. 223b). Se muestra muy proclive a cultivar la amistad de los médicos y a seguir dócilmente sus consejos (cf. 176d y 223b). Es el responsable de la idea de la serie de discursos en elogio de Eros (cf. 177a-d). Su erudición y formación libresca es notable como lo demuestran las citas que hace de Homero, Hesíodo, Acusilao y Parménides, así como su crítica a Esquilo (cf. 180a).

De Pausanias sólo conocemos su intervención en este diálogo y lo que se nos cuenta en el *Banquete* de Jenofonte y en el *Protágoras*. Era natural del demo del Cerámico, y, en la reunión en casa del rico Calias con ocasión de la llegada de Protágoras a la ciudad, aparece echado junto a Agatón en la misma cama (cf. *Prot.* 315d-e). En el *Banquete* de Jenofonte se le menciona expresamente como el amante de Agatón y se muestra como un ardiente defensor de la pederastia (cf. 8, 32), lo mismo que en nuestro diálogo, sólo que guardando los modales y con gran habilidad en el manejo de los términos, lo que le hace un buen discípulo de Isócrates ³³.

Erixímaco es también, en cierta medida, un desconocido. Es médico, al igual que su padre Acúmeno, de quien dice Alcibiades que es «el más prudente» (cf. 214b) y a quien Jenofonte presenta como un experto en dieta (cf. *Mem.* III 12, 2); en el *Fedro* se nos muestra como muy amigo de Sócrates (cf. 227a y 269a). A Erixímaco lo vemos

³³ Cf. H. NEWMANN, «On the sophistry of Plato's Pausanias», *TAPhA* 95 (1964), 261-267.

en el *Protagoras* como uno de los oyentes de Hipias junto con Fedro (cf. 315c). Su prudencia se pone de manifiesto con su consejo a la concurrencia de beber moderadamente (cf. 176b, 214b). Es el pedante del grupo que no pierde ocasión para manifestar sus conocimientos médicos, especialmente en relación con la borrachera y con el hipo (cf. 176d y 185d-e). De todas maneras, tiene un papel importante en el diálogo, ya que, entre otras cosas, es el causante directo del debate sobre Eros y el moderador, en todo momento, de la reunión ³⁴.

Aristófanes, el más importante poeta cómico que nos ha llegado de la Antigüedad, es lo suficientemente conocido como para trazar aquí su semblanza. Es el único de los cinco primeros oradores que no aparece en la reunión del *Protagoras*, ni está en ninguna relación homosexual como la existente entre Erixímaco y Fedro o entre Pausanias y Agatón. Mucho se ha escrito sobre su presencia en este banquete teniendo en cuenta el cruel retrato que había hecho de Sócrates en *Las Nubes*. Por esta razón se ha pensado que Platón lo presenta aquí para que estuviera presente y oyera, en boca de Alcibiades precisamente, la verdadera naturaleza de Sócrates tal como era en realidad ³⁵. Otros intérpretes creen que su presencia en este diálogo está motivada por ser el representante de la comedia, al igual que Agatón lo es de la tragedia, incapaces ambos de dar una definición completa del amor como la que da el verdadero filósofo (Sócrates-Diotima). Sobre esta cuestión, véase nuestra n. 152 de la traducción.

³⁴ Cf. L. EDELSTEIN, «The Role of Eryximachus in Plato's *Symposium*», *TAPhA* 76 (1945), 85-103.

³⁵ Cf. G. L. KOUTROUMBOUSSIS, «Interpretation der Aristophanesrede im *Symposium* Platons», *Platon* 20 (1968), 194-211.

Agatón, el anfitrión de la fiesta, es el poeta trágico, nacido en el 488 a. C., que tendría poco más de treinta años cuando obtuvo su primera victoria teatral en las Leneas del 416 a. C. Perteneciente a una de las grandes familias atenienses, es rico, de alta posición social y de gran popularidad. Era un hombre de excepcional belleza (como lo manifiesta también Alcibiades en 212e y 213c), que en sus años juveniles fue el amado de Pausanias (cf. *Prot.* 315d-e), relación que continúa en nuestro diálogo siendo ya adulto (cf. 193b). Aristófanes se burla de su aspecto afeminado en la primera escena de *Las Tesmoforiantes* (cf. 191-2 y 200 ss.). Es un hombre elegante (como dice expresamente Sócrates en 174a), de finos modales, que no desciende a los detalles domésticos y que, en esta ocasión, deja actuar libremente a los esclavos (cf. 175b-c). Junto con Aristófanes es el único que al término de la velada sigue en pie bebiendo y charlando con Sócrates, mientras que los demás o se habían marchado o estaban durmiendo (cf. 223c-d), lo que se ha considerado como un detalle de atención a sus invitados ³⁶.

De Sócrates no necesitamos añadir aquí a lo ya conocido sobre su figura nada más que recordar que el *Banquete*, junto con el *Fedón* y la *Apología*, constituyen la evocación más precisa de su personalidad que se puede encontrar en los diálogos platónicos. En cambio, la realidad histórica de Diotima, la sabia sacerdotisa de Mantinea, ha sido muy cuestionada. En la Antigüedad creyeron en su existencia, entre otros, Proclo, Luciano y Dión Crisóstomo. De los estudiosos modernos, quien más ha abogado por su histori-

³⁶ Para los pormenores de su biografía, cf. P. LÉVÊQUE, *Agathon*, París, 1945.

ciudad es W. Kranz³⁷. Se ha llegado incluso a pensar en la posibilidad de tener una representación suya en un relieve en bronce procedente de una casa de Pompeya en el que aparece conversando con Sócrates sobre el amor³⁸. Los autores que creen en su realidad se basan esencialmente en el hecho de que Platón suele introducir en sus diálogos personajes históricos, por lo que la práctica de usar personajes ficticios le es ajena. El nombre masculino Diotimo era muy frecuente. Fuera de este diálogo no tenemos noticia de una mujer llamada Diotima que fuera experta en asuntos religiosos. En todo caso, la doctrina que se pone en sus labios es específicamente platónica. Puede que aquí nos encontremos con algo parecido a lo que ocurre con Pericles en el *Menéxeno*, donde se nos dice que el famoso políptico y gran orador ateniense había sido discípulo de la hetera Aspasia: tanto el filósofo como el político más importante deberían sus enseñanzas a una mujer³⁹.

Por último, Alcibiades tendría unos 34 años cuando tiene lugar esta famosa reunión y está en lo más alto de su popularidad. Al igual que Agatón, es un hombre rico, orgulloso de su rango y de su belleza, amante de la popularidad. En el diálogo lo encontramos con buen humor, lleno de franqueza en la relación de sus defectos y como

³⁷ Cf. W. KRANZ, «Diotima von Mantinea», *Hermes* 61 (1926), 437-447, y «Diotima», *Die Antike* 2 (1926), 313-327.

³⁸ Cf. H. FUHRMANN, «Gespräche über Liebe und Ehe auf Bildern des Altertums», *Mitteilungen des deutschen Archäologischen Instituts* 55 (1940), 78-91, esp. págs. 78-86.

³⁹ S. LEVIN, «Diotima's visit and service to Athens», *GRBS* 3 (1975) págs. 223 y sigs., tiene razón cuando afirma que es más útil examinar la verosimilitud de lo que Diotima sostiene en 201d ss., que tratar de indagar sobre su personalidad real o ficticia, lo que a todas luces parece indemostrable.

un gran entusiasta de Sócrates. La cuestión de su vida sexual ha sido objeto de algún estudio⁴⁰ y en lo que se refiere a sus relaciones con Sócrates es importante lo que se menciona en *Prot.* 309a-b, *Gorg.* 481d, y *Alcib. I* 103a y 131c-d, donde se pone el énfasis en el aspecto físico de esta relación, frente al espiritual que observamos en nuestro diálogo.

3. Estructura, contenido y composición del diálogo

Muchos de los autores que han trabajado este diálogo lo suelen dividir en tres grandes partes: los cinco primeros discursos, la intervención de Sócrates y el retrato moral de éste en boca de Alcibiades. Pensamos, sin embargo, que una estructura más detallada del diálogo podría ser la siguiente:⁴¹

I. Escena introductoria (172a-174a).

II. Narración de los acontecimientos según Aristodemo (174a-223d).

A) Introducción (174a-178a):

1. Llegada de Sócrates a la casa de Agatón (174a-175e).

2. Propuesta de Erixímaco (176a-178a).

B) Los seis discursos sobre Eros (178a-212c):

1. Discurso de Pedro (178a-180b).

⁴⁰ Cf., especialmente, R. J. LITTMAN, «The Loves of Alcibiades», *TAPhA* 101 (1970), 263-276, y S. L. SCHEIN, «Alcibiades and the Politics of misguided Love in Plato's *Symposium*», *Theia-Pi* 1-3 (1972-74), 158-167. Para otros detalles sobre su vida, cf. J. HATZFELD, *Alcibiade*, París, 1940, y O. AURENCHÉ, *Les groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros, remarques sur la vie politique athénienne en 415 avant J. C.*, París, 1974.

⁴¹ La estructuración la hemos realizado sobre la edición comentada de este diálogo de DOVER, citada en la n. 26, y la traducción alemana de O. APFELT-A. CARPELLE, *Platon. Das Gastmahl*, Hamburgo, 1960.

2. Discurso de Pausanias (180c-185c).
Primer interludio: el hipo de Aristófanes (185c-e).
3. Discurso de Erixímaco (185e-188e).
Segundo interludio: Aristófanes se prepara para hablar (198a-c).
4. Discurso de Aristófanes (189c-193d).
Tercer interludio: recelos de Sócrates ante el discurso de Agatón (193e-194e).
5. Discurso de Agatón (194e-197e).
Cuarto interludio: siguen los recelos de Sócrates (198a-199c).
Refutación de Sócrates a Agatón (199c-201c).
6. Intervención de Sócrates (201d-212b).
Quinto interludio: llegada de Alcibiades (212c-215a).
7. Discurso de Alcibiades: elogio de Sócrates (215a-222b).

C) Escena final (222c-223d).

El *contenido*, pues, del diálogo se estructura en dos secciones: una escena introductoria (I) y la información propiamente dicha de los acontecimientos (II). A su vez, la segunda sección consta: de una introducción; de seis discursos sobre la naturaleza de Eros, entre los que se intercala una serie de interludios; del discurso de Alcibiades en forma de alabanza a la persona de Sócrates, y de una escena final o epílogo. Veamos más detalladamente cada una de estas partes.

La escena inicial es un diálogo entre Apolodoro y sus amigos, cuya complejidad y función en la obra hemos comentado ya. La narración de Apolodoro, según la versión de Aristodemo, empieza propiamente en 174a y se inicia con la exposición de la llegada de Sócrates a la casa de Agatón. En su camino al convite, Sócrates se tropieza con Aristodemo y le convence para que, aunque no ha sido invitado, le acompañe bajo su responsabilidad. Aris-

todemo llega primero y cree que Sócrates viene detrás, pero éste se había quedado absorto pensando algo, según una de sus costumbres, de pie a la puerta del vecino. Cuando Sócrates llega la comida está finalizando. Al término de la misma empieza la bebida, el «simposio» propiamente dicho, y a petición del médico Erixímaco se acuerda beber moderadamente, ya que la mayoría de los presentes había bebido mucho el día anterior. Seguidamente, Erixímaco hace una segunda propuesta recogiendo una idea de Fedro consistente en que cada uno diga un discurso de alabanza en honor de Eros, pues se trata de un dios que hasta entonces no había tenido la atención de los poetas ni había sido objeto de un culto apropiado a su categoría. La propuesta es apoyada por Sócrates y todos la aceptan.

El discurso de Fedro no es, desde luego, el más interesante; es sólo el que abre la serie con el típico tratamiento del que inicia un debate. En líneas generales su discurso reúne las condiciones fundamentales de un himno a la divinidad: decir adecuadamente lo que es un dios y enumerar los dones que otorga a los hombres. Más concretamente, su discurso atiende, principalmente, a estos tres aspectos:

- a) Eros es el más antiguo de los dioses, según se desprende de Hesíodo y otros autores cosmogónicos que ven en él el principio originario del universo.
- b) Eros es el causante de los mayores bienes para los hombres, tanto en la vida privada como en la comunidad estatal.
- c) Eros inspira valor y sacrificio personal, el único por el que están dispuestos los amantes a morir, como lo demuestran los ejemplos míticos de Alceste, Orfeo y Aquiles.

Fedro entiende por *érōs* la pasión sexual, especialmente la que se da entre dos personas del mismo sexo. Lo curioso de su exposición está en que, mientras acepta como normal y correcto el amor entre dos hombres, elige a una mujer (Alceste) como ejemplo de su máxima devoción. Su énfasis en el adiestramiento mili-

tar y su despectiva referencia a lo musical, representado por Orfeo, hacen que parezca más un discurso en boca de un espartano que propio de un ciudadano ateniense. Posiblemente su aportación más original sea la de presentar a Eros como una fuerza impulsora de nobles acciones⁴².

Pero Fedro no entra a fondo en la esencia de Eros ni distingue sus diversas formas, dos aspectos que Pausanias intenta completar en su intervención. Eros no es un dios unitario, y de la misma manera que hay dos Afroditas, la celeste y la popular, hay también dos Eros, pues Afrodita y Eros son inseparables. Cualquier acción humana no es en sí misma ni buena ni mala, sólo según como se haga. El Eros popular prefiere más el cuerpo, mientras que el celeste ama más el alma. Si la intención es buena y tiene como fin el perfeccionamiento moral e intelectual de los amantes cualquier acto homosexual está justificado. Pero la actitud de los griegos frente a esta clase de *érōs* difiere según las regiones: en Élide y Beocia es resueltamente aceptado, mientras que en Jonia y Asia Menor es condenado; la postura de Atenas es complicada y ambivalente, aceptando unas cosas y rechazando otras. Se ha querido ver en Pausanias un sofista que hace un uso pervertido de la moralidad para conseguir su meta real: la legitimidad de la pederastia. Otros, por el contrario, ven en él un intento de purificación de su vicio al preferir las normas atenienses en lugar de las costumbres licenciosas de la Élide o Beocia, mostrando con el desdén hacia éstas un fin más noble que la mera gratificación física. El punto más destacado de su discurso es la visión de Eros como fenómeno sociológico y, en este sentido, es único al exponer la actitud de la sociedad ateniense frente a la homosexualidad⁴³.

Le toca el turno ahora a Aristófanes, pero, como le sobreviene un ataque de hipo, cede su puesto a Eriximaco. Este incidente

⁴² Cf. H. P. Houghton, «On the Speech of Phaedrus in the Symposium of Plato», *TAPhA* 73 (1942), XXIX.

⁴³ Cf. D. K. Gallagher, «In praise of Pausanias: Dialectic in the second Speech of Plato's *Symposium*», *Kinesis* 6 (1974), 40-55.

y la consiguiente alteración del orden de los discursos ha sido interpretado de muy diversas maneras (cf. nuestra n. 57 de la traducción). Eriximaco, cuya pedantería se pone de manifiesto ya en la triple receta que le da a Aristófanes para curar su hipo, toma la palabra para aprobar la doble naturaleza de Eros establecida por Pausanias y demostrar que esta realidad no se limita a la reacción del alma humana ante la belleza, sino que es visible en toda la naturaleza, animada e inanimada, y en las artes. Eriximaco se siente capacitado por sus conocimientos de la medicina para ir más allá de lo que Pausanias había dicho e insistir en la naturaleza cósmica de Eros como fuerza que actúa en el conjunto de la naturaleza. Admite también un Eros bueno y otro malo, pues la distinción de lo sano y de lo enfermo es visible en la vida misma. En la naturaleza del cuerpo, en la música, en la gimnástica, en la agricultura, en la meteorología, en la astronomía, en la religión y en la mántica encontramos pares de opuestos que cuando se combinan y complementan pueden inducir, o bien a la prosperidad, estabilidad, tranquilidad, etc., o bien a la enfermedad, desgracia, inestabilidad, etc. Su discurso establece un contraste entre el buen Eros y las buenas consecuencias de la reconciliación de los opuestos, por un lado, y el mal Eros y las malas consecuencias derivadas del fracaso de tal reconciliación, por otro. No condena el Eros popular o vulgar, como Pausanias, sino que lo recomienda con cautela y sin exceso. Su concepto de Eros se basa en la armonía, en la concordia armónica de los contrarios, y en este sentido se le ha puesto en relación con la doctrina de los contrarios de Heráclito, con teorías médicas pitagóricas, con el concepto de *isonomía* de Alcmeón de Crotona, con el tratadito *Sobre la dieta* del círculo hipocrático y, especialmente, con la dualidad *philia-neikos* «amor»-«discordia» de Empédocles como agentes de unión y separación de los elementos del universo⁴⁴. Con la intervención de Eriximaco se pasa

⁴⁴ Cf. TAYLOR, *Plato...*, pág. 218; GUTHRIE, *A History...*, vol. IV, página 383; W. KRANZ, «Platonica», *Philologus* 102 (1958), 74-83, esp. páginas 74-75.

del plano exclusivamente sexual al plano cósmico universal y en este aspecto puede considerarse como un prelude del diálogo Sócrates-Diotima.

Aristófanes se ha recuperado de su hipo y entabla un corto diálogo con Erixímaco en el que éste le advierte que debe hablar seriamente. Para el lector medio de Platón, el discurso de Aristófanes es, tal vez, la parte más conocida del *Banquete* y uno de los pasajes más famosos de todo Platón como lo más fino que ha salido de su fantasía. La intervención de Aristófanes está construida mucho más sistemáticamente que las demás. Se pueden distinguir en ellas dos grandes secciones: el mito y consecuencias que se derivan del mismo. El mito, a su vez, puede dividirse en dos partes: estado antiguo de la naturaleza humana y avatares o afecciones por las que ha pasado. El estado actual del hombre no fue el originario, sino que antiguamente los seres humanos tenían dos cuerpos con cuatro brazos, cuatro piernas, dos cabezas, etc.; eran circulares y poseían tres géneros: masculino-masculino, femenino-femenino y masculino-femenino. Como eran arrogantes y peligrosos para los dioses, Zeus decidió dividirlos en dos mitades y ordenó a Apolo que sancara y arreglara todo lo que implicaba este corte. Pero estas mitades morían de nostalgia anhelando su otra mitad, por lo que Zeus se apiada y decide proporcionarles el sistema de procreación. Cada uno de nosotros busca su otra mitad y esta búsqueda es *érōs*. Cuando se encuentran dos mitades que originariamente estaban unidas surge entonces la alegría del amor; de ahí que cuando estamos enamorados queremos una unión más duradera y completa que la que pueda dar la mera relación sexual. Si somos piadosos y cuidadosos de nuestros deberes morales y religiosos, podemos ser recompensados alcanzando de nuevo nuestra naturaleza original. Pero si somos impíos, Zeus nos puede cortar en dos una vez más y cada uno de nosotros sería como una loncha de pescado o una figura en relieve. De entre las consecuencias que se derivan de este mito podemos señalar la definición del amor como búsqueda de la otra mitad (192e), una de las definiciones más profundas de toda la teoría del amor; situación al mismo nivel del amor

homosexual masculino y femenino, lo que se debe a la primitiva naturaleza humana (191d-e) y con lo que el problema del amor se enfoca en toda su extensión y no sólo como amor entre dos seres de distinto sexo; los seres humanos buscan juntos no sólo la satisfacción de su impulso, sino algo más que no saben precisar (192c-d), una de las ideas más importantes de todo el diálogo y, para algunos, lo más hondo que se ha dicho por un escritor antiguo sobre la esencia del amor. Los problemas del hombre en relación con el amor derivan de su *hybris* frente a los dioses y de ahí que deban ser moderados con respecto a éstos para ser felices (193c): la *eusebeia*, la piedad para con los dioses es la solución al problema de Eros ⁴⁵.

El discurso de Aristófanes es elogiado por Erixímaco, quien ahora recuerda que quedan por hablar todavía Agatón y Sócrates. Aristodemo, que, según se ve en 175a, se había reclinado al lado de Erixímaco y que debía hablar, por lo tanto, ahora, es ignorado ⁴⁶. Sócrates duda de su habilidad para ofrecer un discurso satisfactorio después de que intervenga Agatón e intenta comprometer a éste en una argumentación filosófica, pero es advertido por Fedro de no hacerlo. Esta intervención de Fedro no puede ser más oportuna, ya que si Agatón responde a la pregunta planteada por Sócrates en 194c, posiblemente no se hubiera vuelto a hablar más de Eros. Agatón acepta la sugerencia de Fedro y comienza su discurso, en el que se propone completar aspectos omitidos por los anteriores oradores. Por este motivo se centra fundamentalmente en la naturaleza misma del dios Eros, para pasar luego a describir sus dones a los hombres. Eros es

⁴⁵ Cf. el trabajo de KOUTROUMBOUSSIS citado en la n. 35, así como el artículo de K. J. DOVER, «Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*», *JHS* 86 (1966), 41-50, el de F. NEUMANN, «On the Comedy of Plato's Aristophanes», *AJPh* 87 (1966), 420-426, y el de R. EISNER, «A case of poetic justice. Aristophanes' speech in the *Symposium*», *CW* 72 (1979), 417-8.

⁴⁶ Para las razones de esta ignorancia, véase el artículo de MARTÍN FERRERO citado en la n. 32.

el más joven de los dioses, ya que no tiene nada que ver con la vejez; es también el más bello, tierno y delicado. Las luchas entre los dioses que nos cuentan los poetas acaecieron antes del reinado de este dios. Es máximo en justicia, pues es incompatible con la violencia; en autocontrol, pues impera sobre todos los placeres y deseos; en valor, porque ni Ares se le puede resistir; en habilidad, porque el deseo de belleza inspira todas las artes y habilidades. Es el causante de todo tipo de favores a los hombres enumerados en una especie de himno en prosa, organizado a base de pensamientos antitéticos con gran simetría, ritmo y asonancia, con el que termina su intervención. El discurso de Agatón reúne las características propias del encomio: naturaleza del dios, su aspecto externo y sus virtudes. En general, se le considera un discurso muy pobre de contenido, una especie de pastiche de estilo gorgiano, aunque con sumo cuidado en el uso de las palabras. Su máxima aportación es que Eros está ocupado siempre con la belleza⁴⁷.

Las palabras de Agatón fueron acogidas con una estruendosa salva de aplausos, posiblemente en señal de cortesía al anfitrión. Sócrates se dirige de nuevo al médico Eriximaco y le manifiesta que no puede pronunciar un discurso sobre Eros que no se atenga a la verdad, aspecto que habían olvidado los anteriores comensales. Sócrates está dispuesto a decir la verdad sobre el tema como él la ve y de la manera que se le ocurra sobre la marcha. Pero antes interroga a Agatón para dejar en claro una serie de cuestiones previas y volver a la realidad del asunto de la que se habían alejado los discursos anteriores. En este interrogatorio, Sócrates, con su técnica característica, hace reconocer a Agatón tres aspectos importantes: Eros es deseo de algo (199c-200a), Eros desea algo que no tiene (200a-200e) y Eros no es ni bello ni bueno (201a-201d).

El elogio de Sócrates al dios del amor es producto de las enseñanzas que, sobre esta materia, le dio en su día la sabia Diotima.

⁴⁷ Cf. G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Madrid, 1973, página 160.

La intervención de Sócrates puede dividirse en dos grandes apartados: uno sobre la esencia y propiedades de Eros (201e-204c), y otro sobre los efectos de Eros en los hombres resultantes de esta esencia (204c-212a), para terminar con un epílogo (212b-c) en el que Sócrates confiesa que cree en lo que Diotima le dijo y, en consecuencia, honra a Eros. En concreto, los puntos más importantes de la intervención de Sócrates son los siguientes:

a) De acuerdo con las enseñanzas de Diotima, Eros no es ni bello ni feo, ni bueno ni malo, sino algo intermedio (*metaxý*) entre todo esto. De ahí que no sea tampoco un dios, sino un demon, que actúa de intermediario entre lo mortal y lo inmortal poniendo en comunicación a los hombres con los dioses (201d-203a).

b) Esta naturaleza intermediaria de Eros le viene de su origen, ya que es hijo de Penia (Pobreza) y de Poros (Recurso), por lo que tiene las características de ambos: búsqueda infatigable y adquisición, por un lado, y pérdida, muerte y resurrección, por otro. Eros es, sobre todo, un «filósofo», un amante de la sabiduría, en posición intermedia entre el sabio y el ignorante (203a-204c).

c) Quien desea lo que es bello y bueno desea que sea suyo para siempre. En realidad, todo deseo es deseo de lo bueno, y en último extremo Eros es deseo de poseer siempre lo bueno (204c-206a).

d) Todos los seres humanos son fértiles y tienen deseos de reproducir, y es a través de la reproducción como los seres mortales consiguen una especie de inmortalidad. La belleza los estimula a hacerlo, mientras que la fealdad los aparta de este estímulo. Por esta razón, Eros es un deseo de procreación en lo bello (206b-207a).

e) La prueba de que la naturaleza mortal persigue la inmortalidad se encuentra en el impulso que observamos en todos los seres vivos a criar y proteger su prole (207a-208b), en la búsqueda de la gente de la fama póstuma inmortal, pues de otro modo no sacrificarían sus vidas por los demás (208c-e), y en la labor

artística y legislativa de quienes son fértiles en cuanto al alma (208e-209e).

f) La manera correcta de acercarse a las cosas del amor es ascender hasta la comprensión de la Belleza en sí (209e-212a), lo cual se lleva a cabo en tres fases: ascensión a lo bello y sus diversos grados a través del cuerpo, alma y conocimiento (210a-210e); la Belleza en sí y sus atributos (210e-211b), y creación, por parte de ésta, de la verdadera virtud y, con ello, la inmortalidad (211b-212a).⁴⁸

Cuando Sócrates termina su discurso y en el momento justo en que Aristófanes se disponía a hacer alguna observación por una alusión de Sócrates a su discurso, irrumpe en la casa Alcibiades, completamente borracho, acompañado de otros compañeros de juerga, entre ellos una flautista, con una corona de hiedra y cintas para coronar a Agatón por su victoria. Es invitado a quedarse y se erige en simposiarca o director de la bebida. Al percatarse de la presencia de Sócrates entabla con éste un corto diálogo y es invitado a pronunciar también un discurso. Alcibiades declara que sólo hará un elogio de Sócrates; lo que éste le permite siempre que se trate de la verdad. Empieza, entonces, su elogio comparando a Sócrates con figuras de silenos que guardan en su interior estatuillas de dioses, y pasa, luego, a exponer el extraordinario efecto que ejercen sobre él las enseñanzas morales de Sócrates, similar al que produce la música en sus oyentes: lo que un Marsias consigue con su música instrumental lo consigue Sócrates con sus meras palabras (215a-216c). Narra a continuación la historia de su intento de seducción de Sócrates cuando

⁴⁸ Cf. M. F. SCIACCA, «El discurso de Sócrates en el Banquete platónico», en su libro *Platón*, B. Aires, 1959, págs. 209-220; J. WIPPERN, «Eros und Unsterblichkeit in der Diotimarede des Symposions», en *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt*, Neske, 1965, págs. 123-129, y «Zur unterrichtlichen Lektüre der Diotima-Rede in Platons Symposion», *AU* IX (1966), 55-59; E. HAAC, «Die Diotimarede in Platons Symposion», *AU* V (1962), 72-79; H. NEWMANN, «Diotima's concept of Love», *AJP* 86 (1965), 33-59.

Alcibiades era un adolescente, hecho en el que Sócrates se mostró como verdaderamente es: aparentemente ama a los jóvenes bellos, pero, en realidad, lo que le interesa de ellos es su valía interior (216c-219d). Esta entereza de Sócrates se puso de manifiesto también en las campañas militares en las que participó, especialmente en la campaña de Potidea, en la que salvó la vida del propio Alcibiades, y en la retirada de Delión. En ambos sitios dio muestras Sócrates de su dominio de sí mismo y de su firmeza ante las dificultades de todo tipo (219d-221c). Por lo tanto, Sócrates es una persona como no hay otra, ni en el presente ni en el pasado, y sus discursos, aunque por fuera parezcan ridículos y vulgares, por dentro están llenos de profunda sabiduría (221c-222b). La finalidad principal del discurso de Alcibiades es mostrarnos que Sócrates pone en práctica la moral implícita en las palabras de Diotima. Con la visión de Eros como filósofo, Sócrates aparece ahora como la personificación del verdadero éros. Todo el elogio de Alcibiades a Sócrates pone en correspondencia punto por punto las virtudes socráticas con la doctrina expuesta en el diálogo Sócrates-Diotima.⁴⁹

Al terminar Alcibiades su discurso, Sócrates se dispone a iniciar un elogio de Agatón, cuando, de nuevo, irrumpe en la sala otro tropel de parrandistas que ocasionan un inmenso ruido. Se bebe entonces sin control, algunos comensales se marchan, otros se duermen, entre ellos Aristodemo. Al abrir los ojos, observa que únicamente están despiertos Sócrates y los dos poetas, Aristófanes y Agatón, enfrascados en una conversación sobre la naturaleza de la comedia y de la tragedia. Sócrates sostiene que es labor del buen poeta componer tanto una como la otra, lo que sus interlocutores apenas siguen, pues se encuentran ya muy cansados y se duermen. Sócrates se levanta y, en compañía de Aristodemo, marcha al Liceo y pasa el día como de costumbre hasta que al atardecer se retira a descansar a su casa.

⁴⁹ Cf. LARORDERIE, *Le dialogue...*, pág. 242. Véase, también, A. C. ROSSI, «Beatitud, ironía y lenguaje. El discurso de Alcibiades en el Banquete de Platón», *CA* I (1977-78), 18-33.

Mucho se ha escrito sobre la artística *composición* de este diálogo, y de entre los muchos estudios ⁵⁰ que se han dedicado a esta cuestión vamos a reparar aquí en dos. Nos parece acertada la idea de Hoerber ⁵¹ de que, en esta obra, hay que distinguir tres niveles relacionados entre sí, en los que se pueden diferenciar en cada uno siete grados. Estos niveles serían los siguientes:

- a) La serie de narradores citados en la escena inicial.
- b) La serie de los oradores.
- c) Los pasos que hay que seguir hasta llegar a la comprensión de la Belleza en sí, tal como se exponen en la síntesis que hace Sócrates en 211c-212a.

Los siete grados de cada uno de estos tres niveles podrían esquematizarse de la siguiente manera:

- | a) Narradores | b) Oradores | c) Sumario de la doctrina del amor de Diótima (Platón) |
|---|---|---|
| 7. Sócrates aprende de Diótima. | 7. Alcibiades-Sócrates, ejemplo de virtud. | 7. La verdadera virtud como fuente de la Belleza en sí. |
| 6. Aristodemo y otros aprenden de Sócrates. | 6. Sócrates-Diótima: Eros conduce a la idea de Belleza. | 6. Idea de Belleza. |

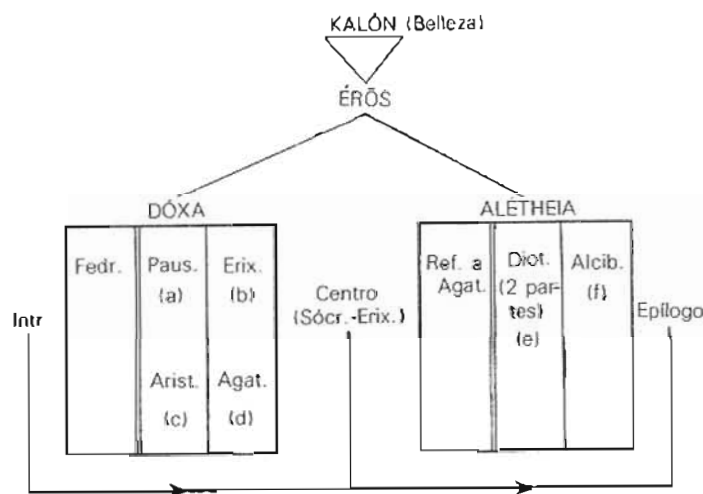
⁵⁰ Además del estudio de KOLLER citado en la n. 18, pueden consultarse los siguientes trabajos: K. NAWRATIL, «Zur Komposition des platonischen *Symposiums*», *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* VII (1954), 61-62; K. VRETSKA, «Zu Form und Aufbau von Platons *Symposium*», *Serta Philologica Aenipontana* 7-8 (1962), 143-56; G. GIERSE, «Zur Komposition des platonischen *Symposiums*», *Gymnasium* 77 (1970), 518-520.

⁵¹ Cf. R. G. HOERBER, «More on 'Action' in Plato's *Symposium*», *CJ* 52 (1956-57), 220-221.

- | a) Narradores | b) Oradores | c) Sumario de la doctrina del amor de Diótima (Platón) |
|---|---|--|
| 5. Apolod. aprende de Aristodemo. | 5. Agatón: Eros inspira sabiduría. | 5. Belleza en las ciencias. |
| 4. Fénix aprende de Aristodemo. | 4. Aristófanes: Eros en sociedad (deseo de integridad). | 4. Belleza en sociedad. |
| 3. Glaucón aprende de Apolodoro y de otro que había aprendido de Fénix. | 3. Eriximaco: Eros en toda la naturaleza. | 3. Belleza en todos los cuerpos. |
| 2. De Apolodoro aprenden los amigos. | 2. Pausanias: dos dioses Eros. | 2. Belleza en dos cuerpos. |
| 1. De Platón aprenden los lectores. | 1. Fedro: un dios Eros. | 1. Belleza en un solo cuerpo. |

Pero quien, a nuestro entender, ha esquematizado mejor la composición del diálogo como un todo orgánico, artísticamente construido, es Diez ⁵², que hace del *Banquete* la siguiente representación:

⁵² Cf. G. DIEZ, «Platons *Symposium*. Symbolbezüge und Symbolverständnis», *Symbolon* IV (1979), 49-76, esp. págs. 68 y sigs.



Es decir, la escena inicial, el interludio central Sócrates-Erixímaco y la escena final constituyen el esqueleto de todo el conjunto, que se puede dividir en dos partes igualmente extensas, que podrían denominarse de la *dōxa* (opinión) y de la *alētheia* (verdad). Todo el diálogo es una configuración simbólica de la idea de Belleza (*kalón*) personificada en la extensa realidad de Eros y revelada por los caminos de la opinión y de la verdad. Cada una de estas partes consta de una tríada, formada por una introducción (discurso de Fedro-refutación a Agatón) y una diáda concebida como pares de opuestos y complementarios. Los cuatro discursos de la primera diáda se oponen **quiásticamente**: Pausanias y Aristófanes abordan la típica antítesis *nómos-phýsis*, mientras que Erixímaco y Agatón se centran más en el aspecto cósmico de Eros. En la segunda diáda, el discurso de Diotima constituye la teoría de la praxis expuesta en el discurso de Alcibiades.

4. Acción dramática y fecha de composición del diálogo

De la conversación de Apolodoro con sus amigos en la escena introductoria del diálogo se deduce que debemos distinguir, en la obra, tres estratos cronológicos: la fecha del banquete real en casa de Agatón, la fecha del encuentro de Apolodoro con sus amigos y la fecha de la composición real del diálogo por parte de Platón.

a) Respecto al primer punto, sabemos, por lo que se dice en 173a, que el banquete tiene lugar con ocasión de haber conseguido Agatón su primera victoria trágica, y, por Ateneo, 217a-b, sabemos que ello acaeció en la Leneas del 416 a. C., durante el arcontado de Eufemo, o sea: cuando Platón tendría once o doce años, Sócrates estaría en sus cincuenta y Alcibiades en sus treinta, dos años antes de ser propuesto como general de la expedición ateniense a Sicilia y en la víspera casi del desgraciado asunto de la mutilación de las estatuas de Hermes, en el que se vieron implicados varios de los oradores del diálogo.

b) En relación con la fecha del encuentro que se describe en la escena inicial varios indicios de la obra permiten también aventurar una cronología más o menos aproximada:

En 173a, Apolodoro reconoce que era todavía muy niño cuando tuvo lugar el acontecimiento.

En 172c se afirma que Agatón hace varios años que no está ya en Atenas. Por *Las Tesmoforiantes* de Aristófanes, del 411 a. C., sabemos que Agatón está todavía en Atenas, y en *Las Ranas*, del 405 a. C., se habla de su exilio voluntario a la corte de Arquelaos, rey de Macedonia, donde residiría hasta el asesinato de éste en el 399 a. C.

En 172c manifiesta Apolodoro que lleva tres años en contacto con Sócrates, que es condenado a tomar la cicuta en el 399 a. C.

Por lo tanto, la fecha del encuentro de Apolodoro con sus amigos debe de situarse entre el 405 y el 399 a. C., por lo que no parece desacertado colocarla en el 400 a. C. como propone Bury⁵³.

c) Pero la fecha más importante es, naturalmente, la de la composición real del diálogo. Por una serie de referencias históricas internas es posible también aproximarse a su cronología. Ante todo, por dos anacronismos. El primero se relaciona con las palabras de Aristófanes de que los seres humanos primitivos dobles fueron separados en dos como los arcadios por los lacedemonios (193a), lo que parece, con toda seguridad, una alusión a la repartición de Mantinea, capital de la Arcadia, por parte de los espartanos en cuatro asentamientos por la infidelidad de sus habitantes durante la guerra contra Argos, hecho acaecido en el 385 a. C., según Jenofonte, *Hel.* V 2,1. El segundo anacronismo tiene que ver con las palabras de Pausanias sobre el dominio de los bárbaros en Jonia y otros muchos lugares (182b), lo que se relaciona con el tratado de Antálcidas del 387-6 a. C., por el que se reconoció a los persas el imperio sobre Jonia y Asia Menor. De estos dos anacronismos se puede deducir que la fecha de composición de la obra tuvo que ser en el 385 a. C., o un poco antes. Por otra parte, en 178e-179b habla Fedro de un ejército formado por amantes y amados, lo que se interpreta como una alusión al famoso batallón sagrado de los tebanos cons-

⁵³ Para esta fecha y la anterior, cf. R. G. BURY, *The Symposium of Plato*, Cambridge, 1932, pág. LXVI.

titud aproximadamente en el 378 a. C. Por todo ello se puede establecer el período del 379-384 a. C. como la época de composición del *Banquete*, lo que, según Dover⁵⁴, sería congruente con el estilo y el contenido filosófico del diálogo.

En relación con estas fechas hay dos cuestiones importantes que debemos tocar aquí: la de si el diálogo es descripción de un suceso real, y la conexión del *Banquete* platónico con el de Jenofonte. Con respecto a la primera debemos decir que hoy son mayoría los intérpretes que consideran altamente improbable la realidad histórica de este convite con los personajes citados. Todo en el diálogo está tan minuciosamente calculado y subordinado a la construcción del conjunto, que hace suponer que la descripción del banquete es por completo un producto de la imaginación de su autor, que ha elegido los participantes en función del papel que le estaba reservado en la estructura de la obra. La realidad histórica de este festejo se hace especialmente problemática por el primero de los anacronismos citados, ocurrido treinta años después de la supuesta fecha de la victoria de Agatón. En consecuencia, hemos de ver aquí un procedimiento literario de Platón que ha elegido este escenario con los oradores necesarios para exponer su doctrina del amor⁵⁵.

La segunda cuestión es mucho más complicada. Hay datos que favorecen la prioridad de la obra platónica, aunque también los hay que se la dan a la de Jenofonte. Una

⁵⁴ Ésta es la opinión y el razonamiento de K. J. DOVER, «The Date of Plato's *Symposium*», *Phronesis* 10 (1965), 2-20. Una fecha en torno al 385 a. C. la defiende H. B. MATTINGLY, «The Date of Plato's *Symposium*», *ibid.* 3 (1958) 31-39.

⁵⁵ Ésta es la opinión, entre otros, de BABUT, «Peinture...».

tercera posibilidad, la de que ambas deriven de otra obra común del mismo género, debe descartarse, ya que en la tradición socrática no hay indicios de la existencia de semejante fuente común escrita. Pero podría haber una tradición oral relacionada con la presencia de Sócrates en un famoso banquete que pudiera haber proporcionado datos sobre los diversos temas a ambos autores. En concreto, la dependencia de Jenofonte de Platón se limita sólo al cap. VIII de su *Banquete*, mientras que otros detalles apuntan a que es Platón quien depende de Jenofonte. Considerando todo esto, Thesleff⁵⁶ ha dado últimamente la siguiente explicación que nos parece acertada: cualquiera que fuera su fuente, oral o escrita, Jenofonte escribió su versión de un famoso banquete socrático antes que Platón y su texto llegaría únicamente hasta el cap. VII de su obra actual, escrita aproximadamente hacia el 385 a. C.; Platón leería esta obra, no le gustó y decidió escribir su propia versión, más filosófica, sobre el tema, que estaría terminada no más tarde del 380 a. C.; finalmente, hacia el 370 a. C., al leer Jenofonte el diálogo actual de Platón, decidió hacer con su *Banquete* lo que ya había hecho con sus *Memorables*, es decir, alargarlo, y le añadió el cap. VIII, con ideas tomadas de Platón y diseñado como contrapartida de la conversación Sócrates-Diotima, reescribiendo además el cap. IX en el que hace una defensa del amor heterosexual y matrimonial en contraposición del episodio platónico de Sócrates-Alcibiades.

⁵⁶ Cf. R. THESLEFF, «The Interrelation and Date of the *Symposia* of Plato and Xenophon», *BICS* 25 (1978), 157-170.

NOTA SOBRE EL TEXTO

Nuestra traducción se basa en la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. II, Oxford, 1901 (reimpr., 1964). En una serie de pasajes nos hemos apartado de esta edición y seguimos, en general, las variantes preferidas por la edición de Dover citada en la n. 26. Estos pasajes son los siguientes:

<i>Lineas</i>	<i>Lectura de Burnet</i>	<i>Variante elegida</i>
173e3	παραπαίω;	παραπαίω.
174b4	'Αγάθων'	ἀγαθῶν
176b7	'Αγάθων(ος)	'Αγάθων
183a1	τφίλοσοφίας	σεχλuido.
189c4	τοῦ ἔρωτος	τοῦ Ἐρωτος
197b3	Ζεὺς... ἀνθρώπων	sin subrayar.
197b5	ἔρωτες	Ἐρωτες
197d5	ἀγαθός	ἀγανός
199b5	ὀνομάσει	ὀνομάσι
207b6	ποιούντα.	ποιούντα;
209b1	ἦθεος	θεῖος
211c8	καὶ γινῶ	ἵνα γινῶ
213c6	ἀπαμύνεις	ἐπαμυνεῖς
216d4	οἶδεν.	οἶδεν,
216d4	αὐτοῦ	αὐτοῦ.
219a4	ἐπιχειρῇ	ἀρχηται
219c5	ὑβρισεν.	ὑβρισεν.
219c5	δικασταί.	δικασταί-
219c6	ὑπερηφανίας.	ὑπερηφανίας.
220a1	καρτερεῖν.	καρτερεῖν.

De las ediciones comentadas de nuestro diálogo, además de la de Dover y Bury citadas en las nn. 26 y 53,

respectivamente, nos ha sido de mucha utilidad la de U. Galli, *Platone. Il simposio*, Turín, 1935.

De las traducciones españolas del *Banquete*, la mejor con mucha diferencia es la de L. Gil, *Platón. El Banquete. Fedón. Fedro*, Guadarrama, Madrid, 1969, reimpresa ahora en *Platón. El Banquete. Fedón*, Planeta, Barcelona, 1982, con una nueva y excelente introducción. Otras versiones españolas dignas de mención son las de J. D. García Bacca, *Obras completas de Platón. Banquete. Ión*, U.N.A.M., México, 1944, y la de M. Sacristán, *Platón. El Banquete*, Barcelona, 1982. De las traducciones a otros idiomas hemos manejado las alemanas de Fr. Schleiermacher, *Platon. Sämtliche Werke*, vol. 2, Rowohlt, Hamburgo, 1957, y la de O. Apelt-A. Capelle citada en la n. 41; las francesas de L. Robin, *Platon. Le Banquet*, Les Belles Lettres, París, 1976², y la de F. Chambry, *Platon. Le Banquet, Phédre*, Garnier-Flammarion, París, 1964; y la inglesa de W. Hamilton, *Plato. The Symposium*, Penguin Books, Londres, 1951; reimpr. 1976.

BIBLIOGRAFÍA

Los trabajos más importantes en relación con el *Banquete* los citamos en nuestras notas a pie de página. Para el resto de la bibliografía puede acudir a la obra de W. K. C. Guthrie citada en la n. 15, págs. 562-581, así como a la recopilación de L. Brisson, «Platon 1958-1975», en la revista *Lustrum* 20 (1977), 5-304, y al libro de R. D. McKirahan, *Plato and Socrates. A Comprehensive Bibliography*, N. York-Londres, 1978.

M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ

BANQUETE

APOLODORO, AMIGO

APOLODORO. — Me parece que sobre lo que preguntáis ^{172a} estoy preparado. Pues precisamente anteayer subía a la ciudad desde mi casa de Falero ¹ cuando uno de mis conocidos, divisándome por detrás, me llamó desde lejos y, bromeando ² a la vez que me llamaba, dijo:

—¡Eh!, tú, falerense, Apolodoro, espérame.

Yo me detuve y le esperé. Entonces él me dijo:

—Apolodoro, justamente hace poco te andaba buscando, porque quiero informarme con detalle de la reunión mantenida por Agatón, Sócrates, Alcibiades y los otros que entonces estuvieron presentes en el banquete, y oír cuáles fueron sus discursos sobre el amor. De hecho, otro que los había oído de Fénix ³, el hijo de Filipo, me los contó

¹ El más antiguo de los tres puertos de Atenas, a unos 4 Km. de la ciudad, en la costa oriental del Pireo; era a la vez uno de los 170 demos del Ática, de donde era oriundo Apolodoro, el narrador del diálogo.

² La broma está en la manera en que es interpelado Apolodoro, con empleo de la fórmula oficial, usada en ceremonias y tribunales de justicia, a base del nombre de persona en nominativo y de la mención de su demo.

³ Personaje desconocido, que muy bien pudiera ser un nombre ficticio. H. TASSLBERG, «The Interrelation and Date of the *Symposium* of Plato

y afirmó que también tú los conocías, pero, en realidad, no supo decirme nada con claridad. Así, pues, cuéntame los tú, ya que eres el más idóneo para informar de los discursos de tu amigo. Pero —continuó— antes dime, ¿estuviste tú mismo en esa reunión o no?

Y yo le respondí:

—Evidentemente parece que tu informador no te ha contado nada con claridad, si piensas que esa reunión por la que preguntas ha tenido lugar tan recientemente como para que también yo haya podido estar presente.

—Así, en efecto, lo pensé yo —dijo.

—¿Pero cómo —le dije— pudiste pensar eso, Glaucón⁴? ¿No sabes que, desde hace muchos años, Agatón no ha estado aquí⁵, en la ciudad, y que aún no han transcurrido tres años desde que estoy con Sócrates y me propongo cada día saber lo que dice o hace? Antes daba vueltas de un sitio a otro al azar y, pese a creer que hacía algo importante, era más desgraciado que cualquier otro, no menos que tú ahora, que piensas que es necesario hacer todo menos filosofar.

and Xenophon», *BICS* 25 (1978), 168, apunta la idea de que su padre Filipo tenga algo que ver con el Filipo que aparece en el *Banquete* de Jenofonte.

⁴ No se sabe, ciertamente, quién puede ser este personaje. Algunos piensan que se trata del hermano de Platón que encontramos en la *Reptública*, pero la ignorancia e ingenuidad que demuestra hace pensar, más bien, que se trate, simplemente, de un homónimo del hermano de Platón. El despiste cronológico en que incurre nos indica que es un cronista poco serio que no se fija en los verdaderos propósitos e intenciones de Sócrates. Otro Glaucón, padre de Cármides, aparece mencionado en 222b.

⁵ Por ARISTÓFANES, *Ran.* 83 ss., sabemos que Agatón se había ausentado de Atenas y había marchado a la corte de Arquclao, rey de Macedonia, hacia el 405 a. C.

—No te burles —dijo— y dime cuándo tuvo lugar la reunión ésa.

—Cuando éramos todavía niños —le dije yo— y Agatón triunfó con su primera tragedia, al día siguiente de cuando él y los coreutas celebraron el sacrificio por su victoria.

—Entonces —dijo—, hace mucho tiempo, según parece. Pero, ¿quién te la contó? ¿Acaso, Sócrates en persona?

—No, ¡por Zeus! —dije yo—, sino el mismo que se la contó a Fénix. Fue un tal Aristodemo, natural de Cidateneón⁶, un hombre bajito, siempre descalzo, que estuvo presente en la reunión y era uno de los mayores admiradores de Sócrates de aquella época, según me parece. Sin embargo, después he preguntado también a Sócrates algunas de las cosas que le oí a Aristodemo y estaba de acuerdo conmigo en que fueron tal como éste me las contó.

—¿Por qué, entonces —dijo Glaucón— no me las cuentas tú? Además, el camino que conduce a la ciudad es muy apropiado para hablar y escuchar mientras andamos.

Así, mientras íbamos caminando hablábamos sobre ello, de suerte que, como dije al principio, no me encuentro sin preparación. Si es menester, pues, que os lo cuente también a vosotros, tendré que hacerlo. Por lo demás, cuando hago yo mismo discursos filosóficos o cuando se los oigo a otros, aparte de creer que saco provecho, también yo disfruto enormemente. Pero cuando oigo otros, especialmente los vuestros, los de los ricos y hombres de negocios, personalmente me aburro y siento compasión por vosotros, mis amigos, porque creéis hacer algo importante cuando en realidad no estáis haciendo nada. Posiblemente a vosotros, por el contrario, pensáis que soy un desgraciado,

⁶ Otro de los demos de Atenas del que era oriundo también Aristófanes.

y creo que tenéis razón; pero yo no es que lo crea de vosotros, sino que sé muy bien que lo sois.

AMIGO. — Siempre eres el mismo, Apolodoro, pues siempre hablas mal de ti y de los demás, y me parece que, excepto a Sócrates, consideras unos desgraciados absolutamente a todos, empezando por ti mismo. De dónde recibiste el sobrenombre de «blando»⁷, yo no lo sé, pues en tus palabras siempre eres así y te irritas contigo mismo y con los demás, salvo con Sócrates.

APOL. — Queridísimo amigo, realmente está claro que, al pensar así sobre mí mismo y sobre vosotros, resulto un loco y deliro.

AM. — No vale la pena, Apolodoro, discutir ahora sobre esto. Pero lo que te hemos pedido, no lo hagas de otra manera y cuéntanos cuáles fueron los discursos.

APOL. — Pues bien, fueron más o menos los siguientes... Pero, mejor, intentaré contároslos desde el principio,

174a como Aristodemo los contó.

Me dijo, en efecto, Aristodemo que se había tropezado con Sócrates, lavado y con las sandalias puestas, lo cual

⁷ Seguimos la lectura de las ediciones de Burnet y Robin y la interpretación de la edición de Dover, ya que *malakós* (blando, tierno, impresionable) va muy bien con el carácter de Apolodoro, quien, en la muerte de Sócrates, sorprende a todos con un desesperado llanto (cf. *Fedón* 117d). No nos parece que haya razones convincentes para aceptar la otra variante, *maniakós* (loco, maniático), que pudo haberse introducido en algunos MSS. por influencia del verbo *malnomai* de cuatro líneas más abajo. De todas maneras, editores, traductores e intérpretes de este pasaje se muestran divididos entre una u otra variante. Sobre la cuestión, véanse, entre otros, los siguientes trabajos: H. NEUMANN, «On the madness of Plato's Apollodorus», *TAPhA* 96 (1965), 283-89; G. J. DE VRIES, «A note on Plato *Symp.* 173d», *Mn.* 19 (1966), 147, y «The philosopher's Softness», *ibid.*, 22 (1969), 230-32; J. D. MOORE, «The philosopher's frenzy», *Mn.* 22 (1969), 225-230; J. B. SKEMP, «The philosopher's frenzy», *ibid.*, 23 (1970), 302-4.

éste hacía pocas veces, y que al preguntarle adónde iba tan elegante le respondió:

—A la comida en casa de Agatón. Pues ayer logré esquivarlo en la celebración de su victoria, horrorizado por la aglomeración. Pero convine en que hoy haría acto de presencia y ésa es la razón por la que me he arreglado así, para ir elegante junto a un hombre elegante. Pero tú, dijo, ¿querrías ir al banquete sin ser invitado?

Y yo, dijo Aristodemo, le contesté:

—Como tú ordenes.

—Entonces sígueme, dijo Sócrates, para aniquilar el proverbio cambiándolo en el sentido de que, después de todo, también «los buenos van espontáneamente a las comidas de los buenos»⁸. Homero, ciertamente, parece no sólo haber aniquilado este proverbio, sino también haberse burlado de él, ya que al hacer a Agamenón un hombre extraordinariamente valiente en los asuntos de la guerra y a Menelao un «blando guerrero»⁹, cuando Agamenón estaba celebrando un sacrificio y ofreciendo un banquete, hizo venir a Menelao al festín sin ser invitado, él que era peor, al banquete del mejor.

Al oír esto, me dijo Aristodemo que respondió:

—Pues tal vez yo, que soy un mediocre, correré el riesgo también, no como tú dices, Sócrates, sino como dice Homero, de ir sin ser invitado a la comida de un hombre

⁸ La forma originaria de este proverbio ha sido muy discutida. Para los detalles de sus diversas transformaciones, véase el comentario de este pasaje en la edición de Dover y el trabajo de A. ALLEN, «Plato's proverbial perversion», *Hermes* 102 (1974), 506-7.

⁹ No es, precisamente, HOMERO el que califica así a Menelao, sino Apolo, quien, en *Il.* XVII 587-8, intenta hacer volver a Héctor al combate. Los griegos, cuando citaban, raras veces especificaban el contexto exacto en el que se decían tales o cuales palabras.

sabio. Mira, pues, si me llevas, qué vas a decir en tu defensa, puesto que yo, ten por cierto, no voy a reconocer haber ido sin invitación, sino invitado por ti.

—«Juntos los dos —dijo— marchando por el camino»¹⁰ deliberaremos lo que vamos a decir. Vayamos, pues.

Tal fue, más o menos —contó Aristodemo—, el diálogo que sostuvieron cuando se pusieron en marcha. Entonces Sócrates, concentrando de alguna manera el pensamiento en sí mismo¹¹, se quedó rezagado durante el camino y como aquél le esperara, le mandó seguir adelante. Cuando estuvo en la casa de Agatón, se encontró la puerta abierta y dijo que allí le sucedió algo gracioso¹². Del interior de

¹⁰ Cf. HOMERO, *Il.* X 224. Platón altera aquí el texto homérico que se cita también en *Prot.* 348d correctamente.

¹¹ Primera mención del estado de recogimiento usualmente practicado por Sócrates, parodiado por ARISTÓFANES en *Las Nubes* 634, que en este diálogo tiene particular importancia (cf., también, 175a, b, 220c-d; *Fed.* 84c, 95c, etc.). Frente a testimonios sin duda exagerados que hablan de éxtasis socráticos de días enteros, la meditación extática de Sócrates cuando se dirigía a la casa de Agatón suele considerarse lúbrica. J. N. FINDLAY, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, Londres, 1974, página 145, cree que, en esta meditación, Sócrates se concentraría en la idea de la Belleza en sí de la que luego iba a hablar. De ahí que autores como N. I. BOUSSOULAS, «Démon Socratique et Éros créateur dans le Banquet de Platon», *Hellenica* 25 (1972), 56-77, esp. pág. 58, vean en este incidente «la clave de toda la construcción metafísica del diálogo». Para una información general sobre este tipo de meditación socrática, véase A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, 1936, reimp. 1967, págs. 69 y sigs., y J. LABORDERIE, *Le dialogue platonicien de la maturité*, París, 1978, págs. 175-178. Sobre la interpretación de este fenómeno socrático entendido erróneamente como catalepsia, sonambulismo, etc., cf. A. TOVAR, *Vida de Sócrates*, Madrid, 1966, págs. 107-8.

¹² La gracia está en que Aristodemo, que no había sido invitado, se ve solo en la puerta sin Sócrates, el invitado.

la casa salió a su encuentro de inmediato uno de los esclavos que lo llevó a donde estaban reclinados los demás, sorprendiéndoles cuando estaban ya a punto de comer. Y apenas lo vio Agatón, le dijo:

—Aristodemo, llegas a tiempo para comer con nosotros. Pero si has venido por alguna otra razón, déjalo para otro momento, pues también ayer te anduve buscando para invitarte y no me fue posible verte. Pero, ¿cómo no nos traes a Sócrates?

Y yo —dijo Aristodemo— me vuelvo y veo que Sócrates no me sigue por ninguna parte. Entonces le dije que yo realmente había venido con Sócrates, invitado por él a comer allí.

—Pues haces bien, dijo Agatón. Pero, ¿dónde está Sócrates?

—Hasta hace un momento venía detrás de mí y también yo me pregunto dónde puede estar. 175a

—Esclavo, ordenó Agatón, busca y trae aquí a Sócrates. Y tú, Aristodemo, dijo, reclínate junto a Eriximaco¹³.

Y cuando el esclavo le estaba lavando —continuó Aristodemo— para que se acomodara, llegó otro esclavo anunciando:

—El Sócrates que decís se ha alejado y se ha quedado plantado en el portal de los vecinos. Aunque le estoy llamando, no quiere entrar.

—Es un poco extraño lo que dices, dijo Agatón. Llámalo y no lo dejes escapar.

¹³ Los invitados a un banquete griego eran acomodados en una especie de lechos o *klinai*, generalmente bipersonales. Sobre la discutida colocación de Aristodemo al lado de Eriximaco y su posterior desaparición de la serie de oradores, véase F. MARTÍN FERRERO, «El puesto de Aristodemo entre los comensales y su desaparición de la serie de oradores en el Banquete de Platón», *CFC* 5 (1973), 193-206.

b Entonces intervino Aristodemo —según contó—, diciendo:

—De ninguna manera. Dejadle quieto, pues esto es una de sus costumbres. A veces se aparta y se queda plantado dondequiera que se encuentre. Vendrá enseguida, supongo. No le molestéis y dejadle tranquilo.

—Pues así debe hacerse, si te parece —me dijo Aristodemo que respondió Agatón—. Pero a nosotros, a los demás, servidnos la comida, esclavos. Poned libremente sobre la mesa lo que queráis, puesto que nadie os estará vigilando, lo cual jamás hasta hoy he hecho. Así, pues, imaginad ahora que yo y los demás, aquí presentes, hemos sido invitados a comer por vosotros y tratadnos con cuidado c a fin de que podamos elogiaros ¹⁴.

Después de esto —dijo Aristodemo—, se pusieron a comer, pero Sócrates no entraba. Agatón ordenó en repetidas ocasiones ir a buscarlo, pero Aristodemo no lo consentía. Finalmente, llegó Sócrates sin que, en contra de su costumbre, hubiera transcurrido mucho tiempo, sino, más o menos, cuando estaban en mitad de la comida. Entonces Agatón, que estaba reclinado solo en el último extremo, según me contó Aristodemo, dijo:

—Aquí, Sócrates, échate junto a mí, para que también yo en contacto contigo goce de esa sabia idea que se te d presentó en el portal. Pues es evidente que la encontraste

¹⁴ Este comportamiento inusual de Agatón con sus esclavos se ha interpretado como un gesto de su humanidad en un día tan señalado para él como la celebración de su victoria teatral. Según DOVER (en su edición del diálogo, pág. 84), Agatón con esta actitud hace simultáneamente tres cosas: picar el amor propio de sus esclavos; jactarse de que éstos son tan hábiles que no necesitan supervisión, y explotar el hecho típico de que sea lo que sea lo que se ordene, siempre se obtiene lo que hay en la cocina y sirven los esclavos.

y la tienes, ya que, de otro modo, no te hubieras retirado antes.

Sócrates se sentó y dijo:

—Estaría bien, Agatón, que la sabiduría fuera una cosa de tal naturaleza que, al ponernos en contacto unos con otros, fluyera de lo más lleno a lo más vacío de nosotros, como fluye el agua en las copas, a través de un hilo de lana, de la más llena a la más vacía ¹⁵. Pues si la sabiduría se comporta también así, valoro muy alto el estar reclinado junto a ti, porque pienso que me llenaría de tu mucha y hermosa sabiduría. La mía, seguramente, es mediocre, e o incluso ilusoria como un sueño, mientras que la tuya es brillante y capaz de mucho crecimiento, dado que desde tu juventud ha resplandecido con tanto fulgor y se ha puesto de manifiesto anteayer en presencia de más de treinta mil griegos como testigos ¹⁶.

—Eres un exagerado, Sócrates, contestó Agatón. Mas este litigio sobre la sabiduría lo resolveremos tú y yo un poco más tarde, y Dioniso ¹⁷ será nuestro juez. Ahora, en cambio, presta atención primero a la comida.

¹⁵ De acuerdo con la aplicación de la ley de capilaridad se puede hacer pasar el agua de un vaso lleno a otro vacío a través de un hilo de lana, cuyos extremos unen ambos vasos; el experimento sólo funciona si el vaso lleno está a un nivel más alto que el vacío. La idea de que la comunicación intelectual podría efectuarse por contacto físico era una creencia común entre los griegos, que encontramos también en el diálogo pseudoplatónico *Teages* 130d-e, y de la que hay huellas en el resto de la literatura griega, especialmente en Homero, Esquilo y Eurípides. Cf., sobre el tema, D. TARRANT, «The touch of Socrates», *CQ* 8 (1958), 95-8.

¹⁶ Cifra evidentemente exagerada, pues 30.000 es el número tradicional de ciudadanos atenienses a principios del s. iv a. C., y en el teatro de Dioniso cabían, aproximadamente, unos 18.000 espectadores. La cifra de 30.000 era casi una expresión proverbial.

¹⁷ Han llamado la atención las abundantes referencias a Dioniso en este diálogo, lo que estaría en relación con el uso deliberado, por parte

^{176a} A continuación —siguió contándome Aristodemo—, después que Sócrates se hubo reclinado y comieron él y los demás, hicieron libaciones y, tras haber cantado a la divinidad y haber hecho las otras cosas de costumbre, se dedicaron a la bebida ¹⁸. Entonces, Pausanias —dijo Aristodemo— empezó a hablar en los siguientes términos:

—Bien, señores, ¿de qué manera beberemos con mayor comodidad? ¹⁹. En lo que a mí se refiere, os puedo decir que me encuentro francamente muy mal por la bebida de ayer y necesito un respiro. Y pienso que del mismo modo la mayoría de vosotros, ya que ayer estuvisteis también presentes. Mirad, pues, de qué manera podríamos beber lo más cómodo posible.

^b —Ésa es —dijo entonces Aristófanes— una buena idea, Pausanias, la de asegurarnos por todos los medios un cierto placer para nuestra bebida, ya que también yo soy de los que ayer estuvieron hecho una sopa.

de Platón, de materiales y tradiciones religiosas en la línea de las reformas en este campo iniciadas por los poetas trágicos. Sobre la cuestión, cf. J. P. ANTON, «Some Dionysian references in the Platonic dialogues», *CJ* 58 (1962), 49-55, y D. SIMER, «Plato's *Symposium* as Dionysian Festival», *QUCC*. N. S. 4 (1980), 41-56.

¹⁸ Por varias fuentes antiguas sabemos que en un banquete antiguo después de la comida se procedía a la limpieza y retirada de las mesas, se distribuían coronas a los invitados, se hacían tres libaciones (a Zeus Olímpico, a los héroes y a Zeus Salvador), se entonaba un peán o canto de salutación en honor de Apolo y se pasaba a la bebida en común, servida por los esclavos.

¹⁹ Las continuas referencias al vino y a la bebida en general, así como su importancia en este diálogo, han sido muy bien analizadas por G. K. PLOCHMANN, «Supporting Themes in the *Symposium*», en J. P. ANTON-G. L. KUSTAS (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, 1971, págs. 328-344, esp. pág. 331, y D. BABUT, «Peinture et dépassement de la réalité dans le *Banquet* de Platon», *REA* 82 (1980), 5-29, esp. pág. 29.

Al oírles —me dijo Aristodemo—, Eriximaco, el hijo de Acúmeno, intervino diciendo:

—En verdad, decís bien, pero todavía necesito oír de uno de vosotros en qué grado de fortaleza se encuentra Agatón para beber.

—En ninguno —respondió éste—; tampoco yo me siento fuerte.

—Sería un regalo de Hermes ²⁰, según parece, para nosotros —continuó Eriximaco—, no sólo para mí y para Aristodemo, sino también para Fedro y para éstos, el que vosotros, los más fuertes en beber, renunciéis ahora, pues, en verdad, nosotros siempre somos flojos. Hago, en cambio, una excepción de Sócrates, ya que es capaz de ambas cosas ²¹, de modo que le dará lo mismo cualquiera de las dos que hagamos. En consecuencia, dado que me parece que ninguno de los presentes está resuelto a beber mucho vino, tal vez yo resultara menos desagradable si os dijera la verdad sobre qué cosa es el embriagarse. En mi opinión, creo, en efecto, que está perfectamente comprobado por la medicina que la embriaguez es una cosa nociva para los hombres. Así que, ni yo mismo quisiera de buen grado beber demasiado, ni se lo aconsejaría a otro, sobre todo cuando uno tiene todavía resaca del día anterior.

—En realidad —me contó Aristodemo que dijo interrumpiéndole Fedro, natural de Mirrinunte—, yo, por mi parte, te suelo obedecer, especialmente en las cosas que dices sobre medicina; pero ahora, si deliberan bien, te obedecerán también los demás.

²⁰ El hallazgo inesperado de algo bueno se atribuía convencionalmente al dios Hermes.

²¹ En la resistencia de Sócrates al vino y su capacidad para no embriagarse nunca insiste también Alcibiades en 214a y 220a. Cf., igualmente, JENOFONTE, *Banqu.* 9, 7.

Al oír esto, todos estuvieron de acuerdo en celebrar la reunión presente, no para embriagarse, sino simplemente bebiendo al gusto de cada uno.

—Pues bien —dijo Erixímaco—, ya que se ha decidido beber la cantidad que cada uno quiera y que nada sea forzoso, la siguiente cosa que propongo es dejar marchar a la flautista ²² que acaba de entrar, que toque la flauta para sí misma o, si quiere, para las mujeres de ahí dentro, y que nosotros pasemos el tiempo de hoy en mutuos discursos. Y con qué clase de discursos, es lo que deseo exponeros, si queréis.

^{177a} Todos afirmaron que querían y le exhortaron a que hiciera su propuesta. Entonces Erixímaco dijo:

—El principio de mi discurso es como la *Melanipa* de Eurípides, pues «no es mío el relato» ²³ que voy a decir, sino de Fedro, aquí presente. Fedro, efectivamente, me está diciendo una y otra vez con indignación: «¿No es extraño, Erixímaco, que, mientras algunos otros dioses tienen himnos y peanes compuestos por los poetas, a Eros, en cambio, que es un dios tan antiguo y tan importante, ni siquiera uno solo de tantos poetas que han existido le haya compuesto jamás encomio alguno?» ²⁴. Y si quieres, por otro

²² La representación de esclavas tocando la flauta en los banquetes es frecuente en los vasos griegos. Estas pinturas dan a entender también que, cuando alguien estaba borracho, estas flautistas actuaban más como parejas sexuales que como acompañantes del canto (véase, al respecto, la edición de DOVER, pág. 87). En *Prot.* 347c-d, Sócrates afirma que el alquiler de flautistas en los banquetes es propio de gentes ignorantes y sin formación incapaces de sostener una conversación.

²³ *Melanipa*, nieta del centauro Quirón, es la heroína de dos piezas perdidas de Eurípides, *La prudente Melanipa* y *Melanipa cautiva*. La cita procede de la primera y es el comienzo de un discurso didáctico de la heroína sobre el origen del mundo (cf. Eurípides, fr. 484 N).

²⁴ Podría pensarse que hay aquí una exageración en las palabras de

lado, reparar en los buenos sofistas, escriben en prosa elogios de Heracles y de otros, como hace el magnífico Pródico ²⁵. Pero esto, en realidad, no es tan sorprendente, pues yo mismo me he encontrado ya con cierto libro de un sabio en el que aparecía la sal con un admirable elogio por su utilidad ²⁶. Y otras cosas parecidas las puedes ver elogiadas en abundancia. ¡Que se haya puesto tanto afán en semejantes cosas y que ningún hombre se haya atrevido hasta el día de hoy a celebrar dignamente a Eros! ¡Tan descuidado ha estado tan importante dios!» En esto me parece que Fedro tiene realmente razón. En consecuencia, deseo, por un lado, ofrecerle mi contribución y hacerle un favor, y, por otro, creo que es oportuno en esta ocasión que nosotros, los presentes, honremos a este dios. Así, pues, si os parece bien también a vosotros, tendríamos en los discursos suficiente materia de ocupación. Pienso, por tanto, que cada uno de nosotros debe decir un discurso, de izquierda a derecha, lo más hermoso que pueda como

Fedro, ya que dejan de ser familiares por esta época las odas a Eros de SÓFOCLES, *Ant.* 781-801, y de EURÍPIDES, *Hip.* 625-664. Pero ninguna de ellas era, en realidad, un elogio de Eros, pues en una se trata de la ruina que causa este dios y de los crímenes a que induce, incluso en el caso de personas justas, y la otra es una plegaria en contra de su violencia tiránica (cf. A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work*, Londres, 1926, reimpr. 1960, pág. 211, n. 2). En cambio, el fr. 327 de Alceo (cf. F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Lirica griega arcaica*, Madrid, 1980, fr. 85, pág. 327) suele considerarse como un auténtico himno a Eros.

²⁵ Se trata del célebre sofista Pródico de Ceos, bien conocido en la Atenas de finales del s. v a. C. (cf. *Prot.* 315cd), cuya famosa alegoría «Heracles entre el Vicio y la Virtud» o «La elección de Heracles» es resumida por JENOFONTE, en *Mem.* II 1, 21-34.

²⁶ En su *Elogio de Helena* 12, habla ISÓCRATES de aquellos oradores que han elogiado «a los mosquitos, a las sales y a cosas semejantes» y se está de acuerdo en que se refiere al sofista, de principios del s. iv a. C., Polícrates, que podría ser también el sabio al que alude aquí Fedro.

elogio de Eros y que empiece primero Fedro, ya que también está situado el primero y es, a la vez, el padre de la idea ²⁷.

—Nadie, Erixímaco —dijo Sócrates— te votará lo contrario. Pues ni yo, que afirmo no saber ninguna otra cosa que los asuntos del amor, sabría negarme, ni tampoco Agatón, ni Pausanias, ni, por supuesto, Aristófanes, cuya entera ocupación gira en torno a Dioniso y Afrodita ²⁸, ni ningún otro de los que veo aquí presentes. Sin embargo, ello no resulta en igualdad de condiciones para nosotros, que estamos situados los últimos. De todas maneras, si los anteriores hablan lo suficiente y bien, nos daremos por satisfechos. Comience, pues, Fedro con buena fortuna y haga su encomio de Eros.

En esto estuvieron de acuerdo también todos los demás y pedían lo mismo que Sócrates. A decir verdad, de todo lo que cada uno dijo, ni Aristodemo se acordaba muy bien, ni, por mi parte, tampoco yo recuerdo todo lo que éste me refirió. No obstante, os diré las cosas más importantes y el discurso de cada uno de los que me pareció digno de mención.

En primer lugar, pues, como digo —me contó Aristodemo—, comenzó a hablar Fedro, haciendo ver, más o menos, que Eros era un gran dios y admirable entre los hombres y los dioses por muchas otras razones, pero fundamentalmente por su nacimiento.

²⁷ En Fedro 242b, afirma Sócrates que, excepto Simmias el tebano, nadie ha logrado, como Fedro, que se hicieran tantos discursos por su causa.

²⁸ Gran parte de la temática de la comedia antigua se relacionaba fundamentalmente con el vino y el amor, dominios de Dioniso y Afrodita, respectivamente.

—Pues ser con mucho el dios más antiguo, dijo, es digno de honra y he aquí la prueba de esto: padres de Eros, ^b en efecto, ni existen ni son mencionados por nadie, profano o poeta ²⁹. Así, Hesíodo afirma que en primer lugar existió el Caos

y luego

la Tierra de amplio seno, sede siempre segura de todos, y Eros ³⁰.

Y con Hesíodo está de acuerdo también Acusilao ³¹ en que, después del Caos, nacieron estos dos, Tierra y Eros. Y Parménides, a propósito de su nacimiento, dice:

De todo los dioses concibió primero a Eros ³².

²⁹ Esta afirmación de Fedro no se ajusta a la verdad, ya que muchos poetas habían hablado de los padres de Eros, aunque con genealogías diferentes. Así, por ejemplo, Alceo lo hace hijo de Céfito e Iris; Safo, de la Tierra y Urano o de Urano y Afrodita; Simónides, de Afrodita y Ares; Íbico, del Caos; Eurípides, de Zeus; el mítico poeta Ilio Olén, de Ilitia, la diosa de los alumbramientos, etc. (cf., para los pasajes en cuestión, la edición de Burv, pág. 22). El propio Platón, en el mito que expone en 203b-e, lo hace hijo de Poros y Penia. Lo que posiblemente quiere decir Fedro es que Eros no tenía un mito propio ni una genealogía fija y determinada. Fedro cita a Hesíodo, Acusilao y Parménides, especialistas en genealogías divinas, aunque en el caso de Eros no le atribuyen ninguna en concreto, salvo Acusilao, quien hace a Eros hijo de la Noche y el Éter (sobre este tema, véase «Le thème des généalogies d'Eros», del libro de F. LASSERRE, *La figure d'Eros dans la poésie grecque*, Lausana, 1946, págs. 130-149).

³⁰ Cf. HESÍODO, *Teog.* 116 y ss.

³¹ Acusilao de Argos, cuya *acmé* suele situarse en torno al 475 a. C., fue un célebre logógrafo, autor, en dialecto jonio, de varios libros en prosa de genealogías, basadas fundamentalmente en Hesíodo.

³² El sujeto de este fragmento de Parménides ha sido muy discutido: se ha pensado en Afrodita, en la Necesidad (*Anankē*), en la Justicia (*Dike*), en un *daimon*, etc. (cf. *Los filósofos presocráticos*, vol. I, B.C.G.).

AMOR >

PARENTESCO
HONORES
RIQUEZA

Así, pues, por muchas fuentes se reconoce que Eros es con mucho el más antiguo. Y de la misma manera que es el más antiguo es causa para nosotros de los mayores bienes. Pues yo, al menos, no sabría decir qué bien para uno recién llegado a la juventud hay mayor que un buen amante y para un amante que un buen amado. Lo que, en efecto, debe guiar durante toda su vida a los hombres que tengan la intención de vivir noblemente, esto, ni el parentesco, ni los honores, ni la riqueza, ni ninguna otra cosa son capaces de infundirlo tan bien como el amor. ¿Y qué es esto que digo? La vergüenza ante las feas acciones y el deseo de honor por lo que es noble, pues sin estas cualidades ni una ciudad ni una persona particular pueden llevar a cabo grandes y hermosas realizaciones. Es más, afirmo que un hombre que está enamorado, si fuera descubierto haciendo algo feo o soportándolo de otro sin defenderse por cobardía, visto por su padre, por sus compañeros o por cualquier otro, no se dolería tanto como si fuera visto por su amado. Y esto mismo observamos también en el amado, a saber, que siente extraordinaria vergüenza ante sus amantes cuando se le ve en una acción fea. Así, pues, si hubiera alguna posibilidad de que exista una ciudad o un ejército de amantes y amados³³, no hay mejor modo

12, Madrid, 1978, fr. 1056, pág. 482). Este pasaje ha sido citado también con ligeras variantes por ARISTÓTELES, *Met.* 983b17 ss., y por PLUTARCO, *Erot.* 756e-f (cf. H. MARTIN, «Amatorius, 756E-F: Plutarch's citation of Parmenides and Hesiod», *AJPh* 90 [1969], 183-200). Dado que Platón, en *Prot.* 315c ss., pone a Fedro en el círculo de los oyentes de Hipias, C. J. CLASSÉN, «Bemerkungen zu zwei griechischen Philosophiehistorikern», *Philologus* 109 (1965), págs. 175-81, ha pensado que tanto Platón como Aristóteles se han servido para este pasaje de un escrito de Hipias.

³³ La existencia de ejércitos compuestos por amantes y amados, especialmente en las comunidades espartanas y dorias en general, ha sido muy bien estudiada por E. ВЕТНЕ, «Die dorische Knabelliebe, ihre Ethik

de que administren su propia patria que absteniéndose de todo lo feo y emulándose unos a otros. Y si hombres como esos combataran uno al lado del otro, vencerían, aun siendo pocos, por así decirlo, a todo el mundo. Un hombre enamorado, en efecto, soportaría sin duda menos ser visto por su amado abandonando la formación o arrojando lejos las armas, que si lo fuera por todos los demás, y antes de eso preferiría mil veces morir. Y dejar atrás al amado o no ayudarlo cuando esté en peligro... ninguno hay tan cobarde a quien el propio Eros no le inspire para el valor, de modo que sea igual al más valiente por naturaleza. Y es absolutamente cierto que lo que Homero dijo, que un dios «inspira valor»³⁴ en algunos héroes, lo proporciona Eros a los enamorados como algo nacido de sí mismo.

Por otra parte, a morir por otro están decididos únicamente los amantes, no sólo los hombres, sino también las mujeres. Y de esto también la hija de Pelias, Alcestris³⁵, ofrece suficiente testimonio ante los griegos en favor de

und ihre Idee», *RhM* 62 (1907), 438-75. Un ejército de amantes y amados se cita también en JENOFONTE, *Banqu.* 8, 32, sólo que en boca de Pausanias, lo que es un indicio seguro para F. LASPERRE de la existencia de este tema en la literatura erótica contemporánea de la juventud de Fedro (cf. «*Erōtikoi logoi*», *MH* 1 [1944], 174). En estas palabras de Fedro se ha querido ver una alusión a la famosa «Liga Sagrada» formada por Górgidas o Epaminondas hacia el 378 compuesta por parejas de amantes homosexuales que tuvo una actuación brillantísima en varias batallas (cf. K. J. DOVER, «The Date of Plato's *Symposium*», *Phronesis* 10 [1965], 2-20).

³⁴ Expresión homérica (cf. *Il.* X 482; XV 262; *Od.* IX 381).

³⁵ El ejemplo de Alcestris como la más alta especie de amor aparece también, más adelante, en boca de Diótima (cf. 208d). Aunque Frínico y Antífanes trataron también el mito de esta heroína, es muy probable que la fuente de Platón fuera la *Alcestris* de Eurípides (cf. P. VICARIE, *Platon, critique littéraire*, París, 1960, págs. 172-3).

mi argumento, ya que fue la única que estuvo decidida a morir por su marido, a pesar de que éste tenía padre y madre, a los que aquella superó tanto en afecto por amor, que les hizo aparecer como meros extraños para su hijo y parientes sólo de nombre. Al obrar así, les pareció, no sólo a los hombres, sino también a los dioses, que había realizado una acción tan hermosa, que, a pesar de que muchos han llevado a cabo muchas y hermosas acciones y el número de aquellos a quienes los dioses han concedido el privilegio de que su alma suba del Hades es realmente muy pequeño, sin embargo, hicieron subir la de aquella admirados por su acción. ¡Así también los dioses honran por encima de todo el esfuerzo y el valor en el amor! En cambio, a Orfeo, el hijo de Eagro, lo despidieron del Hades sin lograr nada, tras haberle mostrado un fantasma de su mujer, en cuya búsqueda había llegado, pero sin entregársela, ya que lo consideraban un pusilánime, como citaredo que era³⁶, y no se atrevió a morir por amor como Alcestris, sino que se las arregló para entrar vivo en el Hades. Ésta es, pues, la razón por la que le impusieron un castigo e hicieron que su muerte fuera a manos de mujeres³⁷. No así, por el contrario, fue lo que sucedió con

³⁶ En contraposición con el guerrero, el músico era considerado, a veces, como un cobarde. En la *Antíope* de Eurípides había un debate sobre este tema (cf. EURÍPIDES, fr. 184-8 N.) en el que se enfrentaban Anfión y Zeto, representantes de la vida contemplativa y activa, respectivamente.

³⁷ La saga de Orfeo nos es conocida por fuentes posteriores a Platón, fundamentalmente por PAUSANIAS, IX 30, OVIDIO, *Met.* X 1 ss., y sobre todo Virgilio, *Geórg.* 453-527. De las modificaciones que hace aquí Fedro de esta leyenda la más llamativa es justamente la relacionada con la muerte del héroe, ya que tradicionalmente ésta se produjo a manos de las ménades o bacantes por su desprecio o irreverencia hacia Dioniso (cf. ESQUILO, *Las Bóreas*, frs. 23-25 N.), y no por un acto de cobardía.

Aquiles, el hijo de Tetis, a quien honraron y lo enviaron a las Islas de los Bienaventurados³⁸, porque, a pesar de saber³⁹ por su madre que moriría si mataba a Héctor y que, si no lo hacía, volvería a su casa y moriría viejo, tuvo la osadía de preferir, al socorrer y vengar a su amante Patroclo⁴⁰, no sólo morir por su causa, sino también morir una vez muerto ya éste. De aquí que también los dioses, profundamente admirados, le honraran sobremanera, porque en tanta estima tuvo a su amante. Y Esquilo⁴¹ desbarra cuando afirma que Aquiles estaba enamorado de Pa-

³⁸ Se suponía que las almas de ciertos héroes legendarios seguían viviendo después de su muerte en unas islas utópicas situadas en algún lugar del Océano occidental. Entre los primeros autores griegos en mencionar unas Islas de los Bienaventurados o de los Afortunados están Píndaro (cf. *Ol.* II 79-80) y Hesíodo (cf. *Trab.* 170-3). Homero, en cambio, habla de Campos Elisios para la misma idea (cf. *Od.* IV 561-9). La localización de Aquiles en estas islas después de su muerte aparece también en los llamados «escolios áticos», concretamente en el conjunto de estos escolios que se conoce con el nombre de *Canción de Harmodio* (cf. F. J. CUARTERO, «Estudios sobre el escolio ático», *BIEH* I [1967], 5-38, esp. págs. 20-21, y RODRÍGUEZ ADRADOS, *Lírica griega arcaica...*, págs. 110-111, frs. 87-90). Desde un punto de vista general sobre el tema, véase F. HOMMEL, *Die Inseln der Seligen in Mythos und Sage der Vorzeit*, Munich, 1901 y, más recientemente, J. G. GRIFFITHS, «In Search of the Isles of the Blest», *G. and R.* 16 (1947), 122 y sigs.

³⁹ Cf. HOMERO, *Il.* IX 410-16 y XVIII 88-96.

⁴⁰ La relación entre Aquiles y Patroclo se ve en Homero como una relación meramente amistosa entre héroes, pero desde época clásica se entendía como una relación homosexual, y posiblemente es Esquilo el primero en retratar a Aquiles como amante de Patroclo. El tema ha sido muy bien estudiado por W. M. CLARKE, «Achilles and Patroclus in Love», *Hermes* 106 (1978), 381-396.

⁴¹ Esquilo dio una visión erótica de la relación Aquiles-Patroclo en su trilogía *Los Mirmidones-Las Nereidas-Los Frigios*. Para la interpretación esquileca de esta relación, cf. K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, Cambridge, 1978, págs. 197-8.

troclo, ya que Aquiles era más hermoso, no sólo que Patroclo, sino también que todos los héroes juntos ⁴², siendo todavía imberbe y, por consiguiente, mucho más joven, como dice Homero ⁴³. De todos modos, si bien, en realidad, los dioses valoran muchísimo esta virtud en el amor, sin embargo, la admiran, elogian y recompensan más cuando el amado ama al amante, que cuando el amante al amado, pues un amante es cosa más divina que un amado, ya que está poseído por un dios ⁴⁴. Por esto también honraron más a Aquiles que a Alceste y lo enviaron a las Islas de los Bienaventurados.

En resumen, pues, yo, por mi parte, afirmo que Eros es, de entre los dioses, el más antiguo, el más venerable y el más eficaz para asistir a los hombres, vivos y muertos, en la adquisición de virtud y felicidad.

Tal fue, aproximadamente, el discurso que pronunció Fedro, según me dijo Aristodemo. Y después de Fedro hubo algunos otros de los que Aristodemo no se acordaba muy bien, por lo que, pasándolos por alto, me contó el discurso de Pausanias, quien dijo lo siguiente:

—No me parece, Fedro, que se nos haya planteado bien la cuestión, a saber, que se haya hecho de forma tan simple la invitación a encomiar a Eros. Porque, efectivamente, si Eros fuera uno, estaría bien; pero, en realidad, no está bien, pues no es uno. Y al no ser uno es más correcto

declarar de antemano a cuál se debe elogiar. Así, pues, intentaré rectificar esto, señalando, en primer lugar, que a Eros hay que elogiar, para luego elogiarlo de una forma digna del dios. Todos sabemos, en efecto, que no hay Afrodita sin Eros. Por consiguiente, si Afrodita fuera una, uno sería también Eros. Mas como existen dos, existen también necesariamente dos Eros. ¿Y cómo negar que son dos las diosas? Una, sin duda más antigua y sin madre, es hija de Urano, a la que por esto llamamos también Urania; la otra, más joven, es hija de Zeus y Dione y la llamamos Pandemo ⁴⁵. En consecuencia, es necesario también que el Eros que colabora con la segunda se llame, con razón, Pandemo y el otro Uranio ⁴⁶. Bien es cierto que se debe elogiar a todos los dioses, pero hay que intentar decir, naturalmente, lo que a cada uno le ha correspondido en suerte. Toda acción se comporta así: realizada por sí misma no es de suyo ni hermosa ni fea, como, por ejemplo, lo que hacemos nosotros ahora, beber, cantar, dialogar. Ninguna de estas cosas en sí misma es hermosa, sino que únicamente en la acción, según como se haga, resulta una cosa u otra: si se hace bien y rectamente resulta hermosa, pero si no se hace rectamente, fea ⁴⁷. Del mismo modo,

⁴⁵ Según Hesíodo, *Teog.* 190 ss., Afrodita nace de una blanca espuma salida de los genitales de Urano cercenados por su hijo Crono. En cambio, para Homero, *Il.* V 370-430, Afrodita es hija de Zeus y Dione. Pausanias utiliza aquí ambas genealogías para confirmar la existencia de dos Afroditas distintas. Por otra parte, el historiador PAUSANIAS nos informa de templos atenienses en honor de ambas Afroditas: en I 14, 6 y 19, 2 (para Afrodita Urania) y en I 22, 3 (para Afrodita Pandemo).

⁴⁶ Esta distinción de Pausanias del doble Eros recuerda bastante a la doble Eris descrita por Hesíodo, *Trab.* 12 ss., una buena y otra mala, que sustituye a la única Eris de la tradición (cf., sobre el tema, W. JAROSER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, 1962², págs. 571-2).

⁴⁷ En esta idea, que PAUSANIAS repite en 183d, ha querido encontrar

⁴² Cf. Homero, *Il.* II 673-4.

⁴³ Cf. *ibid.*, XI 786 ss. Este extenso conocimiento libresco que muestra aquí Fedro pone de manifiesto que sabe corregir a un poeta con otro, a Esquilo con Homero. Cf. VICAIRE, *Platon...*, pág. 159.

⁴⁴ El ejemplo de la relación Aquiles-Patroclo descrito por Fedro se ha entendido como una preparación anticipadora de la relación más compleja entre Sócrates y Alcibiades que se expondrá más adelante (cf. 220d-221c). Sobre la cuestión, véase D. CLAY, «The tragic and comic Poet of the *Symposium*», *Arion* 2, 2 (1975), 238-61, esp. pág. 246.

pues, no todo amor ni todo Eros es hermoso ni digno de ser alabado, sino el que nos induce a amar bellamente.

Por tanto, el Eros de Afrodita Pandemo es, en verdad, vulgar y lleva a cabo lo que se presente. Éste es el amor con el que aman los hombres ordinarios. Tales personas aman, en primer lugar, no menos a las mujeres que a los mancebos; en segundo lugar, aman en ellos más sus cuerpos que sus almas y, finalmente, aman a los menos inteligentes posible, con vistas sólo a conseguir su propósito, despreocupándose de si la manera de hacerlo es bella o no. De donde les acontece que realizan lo que se les presente al azar, tanto si es bueno como si es lo contrario. Pues tal amor proviene de la diosa que es mucho más joven que la otra y que participa en su nacimiento de hembra y varón⁴⁸. El otro, en cambio, procede de Urania, que, en primer lugar, no participa de hembra, sino únicamente de varón⁴⁹ —y es éste el amor de los mancebos⁵⁰—, y, en segundo lugar, es más vieja y está libre de violencia. De aquí que los inspirados por este amor se dirijan precisamente a lo másculino, al amar lo que es más fuerte por naturaleza y posee más inteligencia⁵¹. Incluso en la peder-

ROBIN (cf. su edición del diálogo, págs. L y 15, n. 3) el desarrollo de un formalismo moral que recuerda al pensamiento estoico: hacer abstracción de la *materia* y atender sólo a la *forma*.

⁴⁸ Es decir, Zeus y Dione.

⁴⁹ Urano, que es mutilado por Crono mucho antes de que naciera Zeus, hijo de éste.

⁵⁰ Esta frase se ha considerado tradicionalmente como una glosa interpolada.

⁵¹ Sobre la idea de que los hombres son más inteligentes que las mujeres como reflejo del tratamiento de la mujer por los griegos antiguos, véase K. J. DOVER, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1974, págs. 95-102.

astia misma podría uno reconocer también a los auténticamente impulsados por este amor, ya que no aman a los muchachos, sino cuando empiezan ya a tener alguna inteligencia, y este hecho se produce aproximadamente cuando empieza a crecer la barba. Los que empiezan a amar desde entonces están preparados, creo yo, para estar con el amado toda la vida y convivir juntos, pero sin engañarle, después de haberle elegido cuando no tenía entendimiento por ser joven, y abandonarle desdeñosamente corriendo detrás de otro. Sería preciso, incluso, que hubiera una ley que prohibiera enamorarse de los mancebos, para que no se gaste mucha energía en algo incierto, ya que el fin de éstos no se sabe cuál será, tanto en lo que se refiere a maldad como a virtud, ya sea del alma o del cuerpo. Los hombres buenos, en verdad, se imponen a sí mismos esta ley voluntariamente, pero sería necesario también obligar a algo semejante a esos amantes vulgares, de la misma manera que les obligamos, en la medida de nuestras posibilidades, a no enamorarse de las mujeres libres. Éstos son, en efecto, los que han provocado el escándalo, hasta el punto de que algunos se atreven a decir que es vergonzoso conceder favores a los amantes. Y lo dicen apuntando a éstos, viendo su falta de tacto y de justicia, ya que, por supuesto, cualquier acción hecha con orden y según la ley no puede en justicia provocar reproche.

Por lo demás, ciertamente, la legislación sobre el amor en las otras ciudades es fácil de entender, pues está definida de forma simple, mientras que la de aquí⁵² y la de

⁵² Es decir, Atenas. Esta parte del discurso de Pausanias en la que se exponen las normas sobre la pederastia en Atenas, Élide, Beocia, Lacedemonia y Jonia es, junto con el discurso *Contra Timarco* de Esquines, una de las fuentes más importantes para el conocimiento de la actitud griega frente a la homosexualidad. Para un minucioso análisis de todo

^b Lacedemonia es complicada. En efecto, en Élida y entre los beocios, y donde no son expertos en hablar, está establecido, simplemente, que es bello conceder favores a los amantes y nadie, ni joven ni viejo, podrá decir que ello es vergonzoso, para no tener dificultades, supongo, al intentar persuadir con la palabra a los jóvenes, pues son ineptos para hablar. Por el contrario, en muchas partes de Jonia y en otros muchos lugares, que viven sometidos al dominio de los bárbaros, se considera esto vergonzoso. Entre los bárbaros, en efecto, debido a las tiranías, no sólo es vergonzoso esto, sino también la filosofía y la afición a la gimnasia, ya que no le conviene, me supongo, a los gobernantes que se engendren en los gobernados grandes sentimientos ni amistades y sociedades sólidas, lo que, particularmente, sobre todas las demás cosas, suele inspirar precisamente el amor. Y esto lo aprendieron por experiencia propia también los tiranos de aquí, pues el amor de Aristogitón y el afecto de Harmodio, que llegó a ser inquebrantable, destruyeron su poder ⁵³. De este modo, donde se ha establecido que es vergonzoso conceder favores a los amantes, ello se debe a la maldad de quienes lo han establecido, a la ambición de los gobernantes y a la co-

este pasaje, véase K. J. DOVER, «*Éros and Nómos* (Plato, *Symposium* 182A-185C)», *BICS* 11 (1964), 31-42, y *Greek Homosexuality...*, págs. 81 y sigs., y 190 y sigs.

⁵³ Durante las fiestas de las Panateneas del 514 a. C., Aristogitón y su amado Harmodio conspiraron para matar a los tiranos Hiparco e Hipias, hijos de Pisistrato, ya que según Tucídides, VI 54-9, el primero pretendía también el amor de Harmodio. Pero sólo lograron matar a Hiparco, muriendo Harmodio en la refriega; Aristogitón fue condenado a muerte. Aunque Hipias se mantuvo en el poder hasta el 510 a. C., la tradición popular consideró a estos amantes como los auténticos liberadores de Atenas de la tiranía y fundadores, por tanto, del régimen democrático (cf. los escollos compuestos en su honor citados en la n. 38).

bardía de los gobernados; en cambio, donde se ha considerado, simplemente, que es hermoso, se debe a la pereza mental de los legisladores. Pero aquí está legislado algo mucho más hermoso que todo esto y, como dije, no fácil de entender. Piénsese, en efecto, que se dice que es más hermoso amar a la vista que en secreto, y especialmente a los más nobles y mejores, aunque sean más feos que otros, y que, por otro lado, el estímulo al amante por parte de todos es extraordinario y no como si hiciera algo vergonzoso, al tiempo que considera hermoso si consigue su propósito y vergonzoso si no lo consigue. Y respecto al intentar hacer una conquista, nuestra costumbre ha concedido al amante la oportunidad de ser elogiado por hacer actos extraños, que si alguien se atreviera a realizar con la intención y el deseo de llevar a cabo cualquier otra cosa que no sea ésta, cosecharía los más grandes reproches. Pues si uno por querer recibir dinero de alguien, desem- ^{183a} peñar un cargo público u obtener alguna otra influencia, tuviera la intención de hacer las mismas cosas que hacen los amantes con sus amados cuando emplean súplicas y ruegos en sus peticiones, pronuncian juramentos, duermen en su puerta y están dispuestos a soportar una esclavitud como ni siquiera soportaría ningún esclavo, sería obstaculizado para hacer semejante acción tanto por sus amigos como por sus enemigos, ya que los unos le echarían en cara las adulaciones y comportamientos impropios de un hombre libre y los otros le amonestarían y se avergonzarían de sus actos. En cambio, en el enamorado que hace todo esto hay cierto encanto y le está permitido por la costumbre obrar sin reproche, en la idea de que lleva a término una acción muy hermosa. Y lo que es más extraordinario, según dice la mayoría, es que, incluso cuando jura, es el único que obtiene perdón de los dioses si infringe

los juramentos, pues afirman que el juramento de amor no es válido ⁵⁴. De esta manera, los dioses y los hombres han concedido toda libertad al amante, como dice la costumbre de aquí. En este sentido, pues, pudiera uno creer que se considera cosa muy hermosa en esta ciudad amar y hacerse amigo de los amantes. Pero, dado que los padres han puesto pedagogos al cuidado de los amados y no les permiten conversar con los amantes, cosa que se ha impuesto como un deber al pedagogo, y puesto que los jóvenes de su edad y sus compañeros les critican si ven que sucede algo semejante, mientras que a los que critican, a su vez, no se lo impiden las personas de mayor edad ni les reprenden por no hablar con corrección, podría uno pensar, por el contrario, atendiendo a esto, que aquí se considera tal comportamiento sumamente escandaloso. Mas la situación es, creo yo, la siguiente: no es cosa simple, como se dijo al principio, y de por si no es ni hermosa ni fea, sino hermosa si se hace con belleza y fea si se hace feamente. Por consiguiente, es obrar feamente el conceder favores a un hombre pérfido pérfidamente, mientras que es obrar bellamente el concederlos a un hombre bueno y de buena manera. Y es pérfido aquel amante-vulgar que se enamora más del cuerpo que del alma, pues ni siquiera es estable, al no estar enamorado tampoco de una cosa estable, ya que tan pronto como se marchita la flor del cuerpo del que estaba enamorado, «desaparece volando» ⁵⁵, tras-violar muchas palabras y promesas. En cambio, el que está enamorado de un carácter que es bueno permanece

⁵⁴ La idea de que la violación del juramento de amor no tiene castigo por parte de los dioses era proverbial y remonta a Hesíodo (cf. Hesíodo, *Obras y Fragmentos*, B.C.G. 13, Madrid, 1978, fr. 124, pág. 258).

⁵⁵ Expresión homérica (cf. *Il.* II 71) referida al sueño de Agamenón.

firme a lo largo de toda su vida, al estar íntimamente unido a algo estable. Precisamente a éstos quiere nuestra costumbre someter a prueba bien y convenientemente, para así complacer a los unos y evitar a los otros. Ésta es, ^{184a} pues, la razón por la que ordena a los amantes perseguir y a los amados huir, organizando una competición y poniéndolos a prueba para determinar de cuál de los dos es el amante y de cuál el amado. Así, justo por esta causa se considera vergonzoso, en primer lugar, dejarse conquistar rápidamente, con el fin de que transcurra el tiempo, que parece poner a prueba perfectamente a la mayoría de las cosas; en segundo lugar, el ser conquistado por dinero y por poderes políticos, bien porque se asuste uno por malos tratos y no pueda resistir, bien porque se le ofrezcan favores en dinero o acciones políticas y no los desprecie. Pues nada de esto parece firme ni estable, aparte de que ^b tampoco nace de ello una noble amistad. Queda, pues, una sola vía, según nuestra costumbre, si el amado tiene la intención de complacer bellamente al amante. Nuestra norma es, efectivamente, que de la misma manera que, en el caso de los amantes, era posible ser esclavo del amado voluntariamente en cualquier clase de esclavitud, sin que constituyera adulación ni cosa criticable, así también queda otra única esclavitud voluntaria, no vituperable: la que se refiere a la virtud. Pues está establecido, ciertamente, entre nosotros que si alguno quiere servir a alguien, pensando que por medio de él va a ser mejor en algún saber o en cualquier otro aspecto de la virtud, ésta su voluntaria esclavitud no se considere, a su vez, vergonzosa ni adulación. Es preciso, por tanto, que estos dos principios, el relativo a la pederastia y el relativo al amor a la sabiduría y a cualquier otra forma de virtud, coincidan en uno solo, ^d si se pretende que resulte hermoso el que el amado conce-

da sus favores al amante. Pues cuando se juntan amante y amado, cada uno con su principio, el uno sirviendo en cualquier servicio que sea justo hacer al amado que le ha complacido, el otro colaborando, igualmente, en todo lo que sea justo colaborar con quien le hace sabio y bueno, puesto que el uno puede contribuir en cuanto a inteligencia y virtud en general y el otro necesita hacer adquisiciones en cuanto a educación y saber en general, al coincidir justamente entonces estos dos principios en lo mismo, sólo en este caso, y en ningún otro, acontece que es hermoso que el amado conceda sus favores al amante. En estas condiciones, incluso el ser engañado no es nada vergonzoso, pero en todas las demás produce vergüenza, tanto para el que es engañado como para el que no lo es. Pues si uno, tras haber complacido a un amante por dinero en la idea de que era rico, fuera engañado y no lo recibiera, al descubrirse que el amante era pobre, la acción no sería menos vergonzosa, puesto que el que se comporta así parece poner de manifiesto su propia naturaleza, o sea, que por dinero haría cualquier servicio a cualquiera, y esto no es hermoso. Y por la misma razón, si alguien, pensando que ha hecho un favor a un hombre bueno y que él mismo iba a ser mejor por la amistad de su amante, fuera engañado, al ponerse de manifiesto que aquél era malo y no tenía virtud, tal engaño, sin embargo, es hermoso, pues también éste parece haber mostrado por su parte que estaría dispuesto a todo con cualquiera por la virtud y por llegar a ser mejor, y esto, a su vez, es lo más hermoso de todo. Así, complacer en todo por obtener la virtud es, en efecto, absolutamente hermoso. Éste es el amor de la diosa celeste, celeste también él y de mucho valor para la ciudad y para los individuos, porque obliga al amante y al amado, igualmente, a dedicar mucha atención a sí mismo con res-

pecto a la virtud. Todos los demás amores son de la otra diosa, de la vulgar. Ésta es, Fedro —dijo— la mejor contribución que improvisadamente te ofrezco sobre Eros.

Y habiendo hecho una pausa Pausanias⁵⁶ —pues así me enseñan los sabios a hablar con términos isofónicos—, me dijo Aristodemo que debía hablar Aristófanes, pero que al sobrevenirle casualmente un hipo, bien por exceso de comida o por alguna otra causa, y no poder hablar, le dijo al médico Erixímaco, que estaba reclinado en el asiento de al lado:

—Erixímaco, justo es que me quites el hipo o hables por mí hasta que se me pase.

Y Erixímaco le respondió:

—Pues haré las dos cosas. Hablaré, en efecto, en tu lugar y tú, cuando se te haya pasado, en el mío. Pero mientras hablo, posiblemente reteniendo la respiración mucho tiempo se te quiera pasar el hipo; en caso contrario, haz gárgaras con agua. Pero si es realmente muy fuerte, coge algo con lo que puedas irritar la nariz y estornuda. Si haces esto una o dos veces, por muy fuerte que sea, se te pasará.

—No tardes, pues, en hablar, dijo Aristófanes. Yo voy a hacer lo que has dicho⁵⁷.

⁵⁶ Juegos de palabras similares, con asonancia y simetría, fueron puestos de moda por Gorgias y su influencia en la oratoria de finales del s. v. y principios del iv a. C. es evidente (cf. VICARE, *Platon...*, pág. 308).

⁵⁷ Este incidente del hipo de Aristófanes, aparentemente intrascendente, ha dado lugar ya desde la Antigüedad a innumerables interpretaciones, muchas de ellas recogidas en la edición de BURY (pág. XXII). Para algunas de las interpretaciones modernas, véase S. ROSEN, *Plato's Symposium*, New Haven-Londres, 1968, págs. 90 y sigs. Entre las teorías más llamativas propuestas para explicar este hipo queremos destacar aquí las siguientes: a) Que se trata de una venganza de Platón ridiculizando así a Aristófanes, que, en *Las Nubes*, se había burlado de Sócrates. Es

Entonces, Erixímaco dijo:

—Bien, me parece que es necesario, ya que Pausanias no concluyó adecuadamente la argumentación que había iniciado tan bien, que yo deba intentar llevarla a término.

ya una teoría antigua que, en época moderna, ha sido defendida especialmente por V. BROCHARD, «Sobre el Banquete de Platón», en *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, 1940 (1945²), págs. 42-81. b) Para varios intérpretes la función de este incidente es posponer la intervención de Aristófanes y alterar, así, el orden dialéctico de los discursos, bien para romper una especie de composición anular que se formaría con el orden: Fedro / Pausanias / Aristófanes / Erixímaco / Agatón, pues los discursos de Fedro y Agatón y los de Pausanias y Erixímaco son parecidos y se relacionan entre sí (es la tesis sustentada por G. GIERSE, «Zur Komposition des platonischen *Symposium*», *Gymnasium* 77 [1970], 49-76), bien para hacer seguir al poeta trágico después del cómico (tesis mantenida por varios autores, entre ellos, por M. W. ISENBERG, *The Order of the Discourses in Plato's Symposium*, Chicago, 1940, y CLAY, «The tragic...»), o bien, ya más sofisticadamente, para conseguir con los cuatro primeros discursos una unidad armónica, en la que el discurso de Fedro representaría la unidad, el de Pausanias la dualidad y el de Aristófanes, que cerraría este conjunto, la tríada, símbolo de la totalidad en las cosmogonías antiguas (es la teoría de E. HOFFMANN, *Über Platons Symposium*, Heidelberg, 1947). c) W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, 1975, pág. 382, se fija en que Erixímaco significa «que combate el eructo», lo cual podría haberle sugerido a Platón la idea del hipo. d) Para TAYLOR, *Plato...*, pág. 216, se trataría de un mero recurso literario, una broma que, de no producirse, provocaría un vacío en el programa de la velada. e) Según J. L. PENWILL, «Men in Love. Aspects of Plato's *Symposium*», *Ramus* 7 (1978), 149, lo que se pretendía con este incidente era hacer ver que, en definitiva, el poeta depende del demiurgo, que la expresión del arte depende de los medios físicos de la técnica. f) De acuerdo con G. K. PLOCEMANN, «Hiccups and Hangovers in the *Symposium*», *Bucknell Review* XI (1963), 1-18, cuando Erixímaco le responde a Aristófanes que hará «las dos cosas», ello significa no sólo un cambio de personas, sino también de contenido en los discursos, ya que lo que se esperaba era que Aristófanes tratara el tema del amor de manera general como pasión universal, mientras que Erixímaco debería de hablar de la filogénesis de este sentimiento y

Que Eros es doble, me parece, en efecto, que lo ha dis-^{186a}tinguido muy bien. Pero que no sólo existe en las almas de los hombres como impulso hacia los bellos, sino también en los demás objetos como inclinación hacia otras muchas cosas, tanto en los cuerpos de todos los seres vivos como en lo que nace sobre la tierra, y, por decirlo así, en todo lo que tiene existencia, me parece que lo tengo bien visto por la medicina, nuestro arte, en el sentido de que es un dios grande y admirable y a todo extiende su influencia, tanto en las cosas humanas como en las di-^bvinas⁵⁸. Y comenzaré a hablar partiendo de la medicina, para honrar así a mi arte. La naturaleza de los cuerpos posee, en efecto, este doble Eros. Pues el estado sano del cuerpo y el estado enfermo son cada uno, según opinión unánime, diferente y desigual, y lo que es desigual desea y ama cosas desiguales. En consecuencia, uno es el amor

sus posibles mutaciones, pero, como se ve luego, ocurre exactamente a la inversa. g) Por último, DOVER (cf. el comentario a este pasaje en su edición) piensa que la comedia antigua está llena de incidentes relacionados con procesos fisiológicos y ninguno de los comensales era más apropiado que Aristófanes para que le sucediera un hipo, que, por otra parte, sería lo menos escandaloso que le podía suceder a quien ha comido mucho. Por lo demás, Platón pudo haber sugerido con este incidente que Aristófanes, ingeniosamente, gana tiempo para preparar mentalmente su discurso y que Erixímaco, por su parte, está ansioso de sorprender a la concurrencia con sus conocimientos medicinales.

⁵⁸ La omnipotencia de Eros, tema en el que también insistirá luego Aristófanes (cf. 189c), es uno de los tópicos más frecuentes de la literatura erótica griega antigua, especialmente en la poesía. El pasaje de SÓFOCLES, *Ant.* 781 ss. es posiblemente uno de los textos más significativos sobre este tema y fuente de inspiración de varios autores tardíos (cf. L. CASTIGLIONI, «*Éros anikate máchan*», en *Convivium. Festgabe für K. Ziegler*, Stuttgart, 1954, págs. 1-13, y J. DE ROMILLY, «L'excuse de l'invincible amour dans la tragédie grecque», en *Miscellanea tragica in honorem J. C. Kamerbeek*, Amsterdam, 1976, págs. 309-321).

que reside en lo que está sano y otro el que reside en lo que está enfermo. Ahora bien, al igual que hace poco decía Pausanias que era hermoso complacer a los hombres buenos, y vergonzoso a los inmorales, así también es hermoso y necesario favorecer en los cuerpos mismos a los elementos buenos y sanos de cada cuerpo, y éste es el objeto de lo que llamamos medicina, mientras que, por el contrario, es vergonzoso secundar los elementos malos y enfermos, y no hay que ser indulgente en esto, si se pretende ser un verdadero profesional. Pues la medicina es, para decirlo en una palabra, el conocimiento de las operaciones amorosas que hay en el cuerpo en cuanto a repleción y vacuidad⁵⁹ y el que distinga en ellas el amor bello y el vergonzoso será el médico más experto. Y el que logre que se opere un cambio, de suerte que el paciente adquiera en lugar de un amor el otro y, en aquellos en los que no hay amor, pero es preciso que lo haya, sepa infundirlo y eliminar el otro cuando está dentro, será también un buen profesional. Debe, pues, ser capaz de hacer amigos entre sí a los elementos más enemigos existentes en el cuerpo y de que se amen unos a otros. Y son los elementos más enemigos los más contrarios: lo frío de lo caliente, lo amargo de lo dulce, lo seco de lo húmedo y todas las cosas análogas⁶⁰. Sabiendo infundir amor y concordia en ellas,

⁵⁹ Una definición similar de la medicina se encuentra también en HIPÓCRATES, *De flatibus* I. Las «operaciones amorosas» (*tà erōtikā*) de que habla Eriximaco en su definición de la medicina, de la música, de la astronomía y de la adivinación corresponderían, en la moderna terapia de radiación, a las oscilaciones emanadas de las células vivas, que al parecer estarían en armonía con las radiaciones cósmicas pertinentes (cf., sobre este aspecto, G. DIEZ, «Platons Symposion. Symbolbezüge und Symbolverständnis», *Symbolon* IV (1979), 72 y n. 23).

⁶⁰ La idea de que la salud consiste en una adecuada proporción entre los elementos contrarios del cuerpo es un lugar común de la antigua me-

nuestro antepasado Asclepio, como dicen los poetas, aquí presentes⁶¹, y yo lo creo, fundó nuestro arte. La medicina, pues, como digo, está gobernada toda ella por este dios y, asimismo, también la gimnástica y la agricultura. Y que la música se encuentra en la misma situación que éstas, resulta evidente para todo el que ponga sólo un poco de atención, como posiblemente también quiere decir Heráclito, pues en sus palabras, al menos, no lo expresa bien. Dice, en efecto, que lo uno «siendo discordante en sí concuerda consigo mismo», «como la armonía del arco y de la lira»⁶². Mas es un gran absurdo decir que la armonía es discordante o que resulta de lo que todavía es discordante. Pero, quizás, lo que quería decir era que resulta de lo que anteriormente ha sido discordante, de lo agudo y de lo grave, que luego han concordado gracias al arte musical, puesto que, naturalmente, no podría haber armonía de lo agudo y de lo grave cuando todavía son discordantes. La armonía, ciertamente, es una consonancia, y

dicina que se remonta posiblemente al médico Alcmeón de Crotona, discípulo de Pitágoras (cf. G. S. KIRK-J. E. RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, ed. Gredos, Madrid, 1969, págs. 329-330, y *Los filósofos presocráticos...*, pág. 261).

⁶¹ Alusión a Agatón y a Aristófanes. Asclepio en HOMERO aparece como médico (cf. *Il.* IV 194) que aprendió del centauro Quirón (cf. *Il.* IV 219), y HESÍODO lo hace hijo de Apolo (cf. *Hesíodo. Obras y fragmentos*, B.C.G. 13, Madrid, 1978, fr. 51, pág. 239), y como dios tenía culto en muchos lugares. Desde muy pronto se introdujo la tendencia entre los profesionales de la medicina a considerarse descendientes suyos y denominarse asclepiadas, viendo en él al fundador de la medicina.

⁶² Fragmento de Heráclito de Éfeso, mencionado también en *Sofista* 242c, que aparece citado de diferentes maneras en varios autores antiguos (cf. KIRK-RAVEN, *op. cit.*, págs. 273 y 274, n. 1, y *Los filósofos presocráticos...*, pág. 386). La doctrina de Heráclito expresada en este fragmento es la de que el universo se mantiene por una operación simultánea de tensiones contrarias.

la consonancia es un acuerdo; pero un acuerdo a partir de cosas discordantes es imposible que exista mientras sean discordantes y, a su vez, lo que es discordante y no concuerda es imposible que armonice. Justamente como resulta también el ritmo de lo rápido y de lo lento, de cosas que en un principio han sido discordantes y después han concordado. Y el acuerdo en todos estos elementos lo pone aquí la música, de la misma manera que antes lo ponía la medicina. Y la música es, a su vez, un conocimiento de las operaciones amorosas en relación con la armonía y el ritmo. Y si bien es cierto que en la constitución misma de la armonía y el ritmo no es nada difícil distinguir estas operaciones amorosas, ni el doble amor existe aquí por ninguna parte, sin embargo, cuando sea preciso, en relación con los hombres, usar el ritmo y la armonía, ya sea componiéndolos, lo que llaman precisamente composición melódica, ya sea utilizando correctamente melodías y metros ya compuestos, lo que se llama justamente educación⁶³, entonces sí que es difícil y se precisa de un buen profesional. Una vez más, aparece, pues, la misma argumentación: que a los hombres ordenados y a los que aún no lo son, para que lleguen a serlo, hay que complacerles y preservar su amor. Y éste es el Eros hermoso, el celeste, el de la Musa Uranía. En cambio, el de Polimnia es el vulgar⁶⁴, que debe aplicarse cautelosamente a quie-

⁶³ Cf. PLATÓN, *Rep.* 376c, donde se afirma que la educación ateniense es, desde tiempo inmemorial, la gimnasia para el desarrollo del cuerpo y la música para la formación del alma. La práctica educativa usual consistía en enseñar a los jóvenes a memorizar poesía y cantarla con acompañamiento de la lira.

⁶⁴ En lugar de las dos Afroditas citadas por PAUSANIAS, en 180d-e, coloca aquí Eriximaco dos de las Musas que aparecen en la lista de Hesíodo, *Teog.* 75-79, a las que posteriormente se les asignó funciones particulares (cf. PLUTARCO, *Quest. conviv.* 9, 14). No se ve muy bien la

nes uno lo aplique, para cosechar el placer que tiene y no provoque ningún exceso, de la misma manera que en nuestra profesión es de mucha importancia hacer buen empleo de los apetitos relativos al arte culinario, de suerte que se disfrute del placer sin enfermedad. Así, pues, no sólo en la música, sino también en la medicina y en todas las demás materias, tanto humanas como divinas, hay que vigilar, en la medida en que sea factible, a uno y otro Eros, ya que los dos se encuentran en ellas. Pues hasta la composición de las estaciones del año está llena de estos dos, y cada vez que en sus relaciones mutuas los elementos que yo mencionaba hace un instante, a saber, lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, obtengan en suerte el Eros ordenado y reciban armonía y razonable mezcla, llegan cargados de prosperidad y salud para los hombres y demás animales y plantas, y no hacen ningún daño. Pero cuando en las estaciones del año prevalece el Eros desmesurado, destruye muchas cosas y causa un gran daño. Las plagas, en efecto, suelen originarse de tales situaciones y, asimismo, otras muchas y variadas enfermedades entre los animales y las plantas. Pues las escarchas, los granizos y el tizón resultan de la mutua preponderancia y desorden de tales operaciones amorosas, cuyo conocimiento en relación con el movimiento de los astros y el cambio de las estaciones del año se llama astronomía⁶⁵. Más aún: también todos los sacrificios y actos que regula la adivinación, esto es, la comunicación entre sí de los dioses y los hombres,

relación que arbitrariamente establece Eriximaco entre la Musa Polimnia y Afrodita Pandemo (cf. ROSEN, *Plato's...*, págs. 115 y sigs. y L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, 1933 [reimp., 1964], página LV, n. 1).

⁶⁵ Para los griegos, la astronomía incluía también fenómenos de meteorología.

c no tienen ninguna otra finalidad que la vigilancia y curación de Eros. Toda impiedad, efectivamente, suele originarse cuando alguien no complace al Eros ordenado y no le honra ni le venera en toda acción, sino al otro, tanto en relación con los padres, vivos o muertos, como en relación con los dioses. Está encomendado, precisamente, a la adivinación vigilar y sanar a los que tienen estos deseos, con lo que la adivinación es, a su vez, un artifice de la amistad entre los dioses y los hombres gracias a su conocimiento de las operaciones amorosas entre los hombres que conciernen a la ley divina y a la piedad.

¡Tan múltiple y grande es la fuerza, o mejor dicho, la omnipotencia que tiene todo Eros en general! Mas aquel que se realiza en el bien con moderación y justicia, tanto en nosotros como en los dioses, ése es el que posee el mayor poder y el que nos proporciona toda felicidad, de modo que podamos estar en contacto y ser amigos tanto unos con otros como con los dioses, que son superiores a nosotros. Quizás también yo haya pasado por alto muchas cosas en mi elogio de Eros, mas no voluntariamente, por cierto. Pero, si he omitido algo, es labor tuya, Aristófanes, completarlo, o si tienes la intención de encomiar al dios de otra manera, hazlo, pues el hipo ya se te ha pasado.

189a Entonces Aristófanes —me dijo Aristodemo—, tomando a continuación la palabra, dijo:

—Efectivamente, se me ha pasado, pero no antes de que le aplicara el estornudo, de suerte que me pregunto con admiración si la parte ordenada de mi cuerpo desea semejantes ruidos y cosquilleos, como es el estornudo, pues cesó el hipo tan pronto como le apliqué el estornudo.

A lo que respondió Erixímaco:

—Mi buen Aristófanes, mira qué haces. Bromeas cuando estás a punto de hablar y me obligas a convertirme en

guardián de tu discurso para ver si dices algo risible, a pesar de que te es posible hablar en paz.

Y Aristófanes, echándose a reír, dijo:

—Dices bien, Erixímaco, y considérese que no he dicho lo que acabo de decir. Pero no me vigiles, porque lo que yo temo en relación con lo que voy a decir no es que diga cosas risibles —pues esto sería un beneficio y algo característico de mi musa—, sino cosas ridículas⁶⁶.

—Después de tirar la piedra —dijo Erixímaco— Aristófanes, crees que te vas a escapar. Mas presta atención y habla como si fueras a dar cuenta de lo que digas. No obstante, quizás, si me parece, te perdonaré.

—Efectivamente, Erixímaco —dijo Aristófanes—, tengo la intención de hablar de manera muy distinta a como tú y Pausanias habéis hablado. Pues, a mi parecer, los hombres no se han percatado en absoluto del poder de Eros, puesto que si se hubiesen percatado le habrían levantado los mayores templos y altares y le harían los más grandes sacrificios, no como ahora, que no existe nada de esto relacionado con él⁶⁷, siendo así que debería existir por encima de todo. Pues es el más filántropo de los dioses, al ser auxiliar de los hombres y médico de enfermedades tales que, una vez curadas, habría la mayor felicidad para

⁶⁶ En esta contestación de Aristófanes, llena de fina ironía, ha querido ver G. L. KOUTROUMBOUSSIS, «Interpretation der Aristophanesrede im *Symposion Platons*», *Platon* 20 (1968), 202-3, una alusión al discurso de Erixímaco. Para una interpretación diferente cf. G. STÉGEN, «Platon, *Banquet* 189b», *Latomus* 26 (1967), 195.

⁶⁷ Este juicio de Aristófanes es también exagerado, ya que un culto a Eros desde tiempos antiquísimos había al menos en la ciudad beocia de Tespias, donde cada cuatro años se celebraban certámenes musicales y atléticos en su honor (cf., ahora, sobre el tema, S. FASCE, *Eros. La figura e il culto*, Génova, 1977).

el género humano. Intentaré, pues, explicaros su poder y vosotros seréis los maestros de los demás. Pero, primero, es preciso que conozcáis la naturaleza humana y las modificaciones que ha sufrido, ya que nuestra antigua naturaleza no era la misma de ahora, sino diferente. En primer lugar, tres eran los sexos de las personas, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo ha desaparecido. El andrógino⁶⁸, en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro, de lo masculino y de lo femenino, pero que ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia. En segundo lugar, la forma de cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en forma de círculo. Tenía cuatro manos, mismo número de pies que de manos y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular. Y sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, una sola cabeza, y además cuatro orejas, dos órganos sexuales, y todo lo demás como uno puede imaginarse a tenor de lo

⁶⁸ En muchos mitos de culturas primitivas la idea de la androginidad juega un importante papel, como puede comprobarse por los libros de M. DELCOURT, *Hermaphrodite*, Barcelona, 1969, y de H. BAUMANN, *Das doppelte Geschlecht*, Berlín, 1955. De acuerdo con opiniones modernas de médicos, sexólogos y psicólogos, etc., cada persona tiene en sí misma en forma desviada las características del sexo contrario. Para un origen babilónico del mito del andrógino, véase K. ZIEGLER, «Menschen- und Weltenwerden», *NJKA* XXXI (1913), 527; para el tratamiento platónico de este mito pueden consultarse los siguientes trabajos: J. BOLLAK, «Le mythe d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon», *REG* 75 (1962), IX-X; L. BRISSON, «Bisexualité et médiation en Grèce ancienne», *NRP* 7 (1973), 27-48; K. J. RECKFORD, «Desire with hope. Aristophanes and the comic catharsis», *Ramus* 3 (1974), 41-69; J. HANI, «Le Mythe de l'Androgyne dans le *Banquet* de Platon», *Euphrosyne* XI (1981-2), 89-101.

dicho. Caminaba también recto como ahora, en cualquiera de las dos direcciones que quisiera; pero cada vez que se lanzaba a correr velozmente, al igual que ahora los acróbatas dan volteretas circulares haciendo girar las piernas hasta la posición vertical, se movía en círculo rápidamente apoyándose en sus miembros que entonces eran ocho. Eran tres los sexos y de estas características, porque lo masculino era originariamente descendiente del sol, lo femenino, de la tierra y lo que participaba de ambos, de la luna, pues también la luna participa de uno y de otro⁶⁹. Precisamente eran circulares ellos mismos y su marcha, por ser similares a sus progenitores. Eran también extraordinarios en fuerza y vigor y tenían un inmenso orgullo, hasta el punto de que conspiraron contra los dioses. Y lo que dice Homero de Esfialtes y de Oto se dice también de ellos⁷⁰: que intentaron subir hasta el cielo para atacar a los dioses. Entonces, Zeus y los demás dioses deliberaban sobre qué debían hacer con ellos y no encontraban solución. Porque, ni podían matarlos y exterminar su linaje, fulminándolos con el rayo como a los gigantes, pues entonces se les ha-

⁶⁹ La relación sol-hombre, tierra-mujer, luna-andrógino tiene que ver con la concepción del ser humano como microcosmos, reflejo exacto del macrocosmos, según la doctrina jónica de la escuela hipocrática, que en cierta medida se expone también en el *Timeo* 33b, 40a y 44d: todos los seres vivos tienen una *phýsis* a semejanza del cosmos (cf. DIEZ, *Platons...*, págs. 58 y 72, n. 28). La bisexualidad de la luna por estar situada entre el sol y la tierra era mencionada por el historiador Filócoro de Atenas (ss. III-IV a. C.) y aparece también en el himno órfico IX 4.

⁷⁰ Según HOMERO, los hermanos gigantes Esfialtes y Oto aprisionaron, en cierta ocasión, a Ares durante un año (cf. *Il.* V 385 ss.), e intentaron escalar el cielo a través de los montes Pelión, Ossa y Olimpo para derrocar a Zeus (cf. *Od.* XI 307-320). La referencia aquí a Homero es para dar más autoridad a la invención del andrógino (cf. VICAIRE, *Platon...*, pág. 97).

brían esfumado también los honores y sacrificios que recibían de parte de los hombres, ni podían permitirles tampoco seguir siendo insolentes. Tras pensarlo detenidamente dijo, al fin, Zeus: «Me parece que tengo el medio de cómo podrían seguir existiendo los hombres y, a la vez, cesar de su desenfreno haciéndolos más débiles. Ahora mismo, dijo, los cortaré en dos mitades a cada uno y de esta forma *d* serán a la vez más débiles y más útiles para nosotros por ser más numerosos. Andarán rectos sobre dos piernas y si nos parece que todavía perduran en su insolencia y no quieren permanecer tranquilos, de nuevo, dijo, los cortaré en dos mitades, de modo que caminarán dando saltos sobre una sola pierna» ⁷¹. Dicho esto, cortaba a cada individuo en dos mitades, como los que cortan las serbas y las ponen en conserva o como los que cortan los huevos con crines ⁷². Y al que iba cortando ordenaba a Apolo ⁷³ que volviera su rostro y la mitad de su cuello en dirección del corte, para que el hombre, al ver su propia división, se hiciera más moderado, ordenándole también curar lo demás. Entonces, Apolo volvía el rostro y, juntando la piel de todas partes en lo que ahora se llama vientre, como bolsas cerradas con cordel, la ataba haciendo un agujero

⁷¹ M. G. BONANNO, «Aristofane in Platone (*Pax* 412 et *Symp.* 190c)», *MCr.* X-XII (1975-77), 103-112, esp. pág. 107, ha puesto en relación todo este pasaje de 190b-d con la *La Paz* 403-422 de ARISTÓFANES.

⁷² PLUTARCO, *Erot.* 24, habla de cortar huevos (evidentemente, duros) con crines, como expresión proverbial para aludir a la facilidad con la que los amantes se separan, a pesar de su unión aparentemente firme. Otros intérpretes ven en ello una referencia a las prácticas de adivinación órficas por medio del examen de huevos. En todo caso, aquí se trata de comparar la facilidad con la que Zeus divide a estos poderosos seres.

⁷³ Entre las funciones de Apolo estaba también la de ser médico (cf. *Crát.* 405a ss.). A estas funciones alude también Agatón en su discurso (cf., más adelante, 197a).

en medio del vientre, lo que llaman precisamente ombligo. Alisó las otras arrugas en su mayoría y modeló también ^{191a} el pecho con un instrumento parecido al de los zapateros cuando alisan sobre la horma los pliegues de los cueros. Pero dejó unas pocas en torno al vientre mismo y al ombligo, para que fueran un recuerdo del antiguo estado. Así, pues, una vez que fue seccionada en dos la forma original, añorando cada uno su propia mitad se juntaba con ella y rodeándose con las manos y entrelazándose unos con otros, deseosos de unirse en una sola naturaleza, morían de hambre y de absoluta inacción, por no querer hacer nada separados unos de otros. Y cada vez que moría una *b* de las mitades y quedaba la otra, la que quedaba buscaba otra y se enlazaba con ella, ya se tropezara con la mitad de una mujer entera, lo que ahora precisamente llamamos mujer, ya con la de un hombre, y así seguían muriendo. Compadeciéndose entonces Zeus, inventa otro recurso y traslada sus órganos genitales hacia la parte delantera, pues hasta entonces también éstos los tenían por fuera y engendraban y parían no los unos en los otros, sino en la tierra, como las cigarras ⁷⁴. De esta forma, pues, cambió hacia *c* la parte frontal sus órganos genitales y consiguió que mediante éstos tuviera lugar la generación en ellos mismos, a través de lo masculino en lo femenino, para que si en el abrazo se encontraba hombre con mujer, engendraran y siguiera existiendo la especie humana, pero, si se encontraba varón con varón, hubiera, al menos, satisfacción de su contacto, descansaran, volvieran a sus trabajos y se preocuparan de las demás cosas de la vida. Desde hace tanto *x* tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato

⁷⁴ Al parecer, no son las cigarras las que paren en la tierra, sino ciertas especies de saltamontes.

en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana. Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo⁷⁵ de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo, como los lenguados. Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo. En consecuencia, cuantos hombres son sección de aquel ser de sexo común que entonces se llamaba andrógino son aficionados a las mujeres, y pertenece también a este género la mayoría de los adúlteros; y proceden también de él cuantas mujeres, a su vez, son aficionadas a los hombres y adúlteras. Pero cuantas mujeres son sección de mujer, no prestan mucha atención a los hombres, sino que están más inclinadas a las mujeres, y de este género proceden también las lesbianas⁷⁶. Cuantos, por el contrario, son sección de varón, persiguen a los varones y mientras son jóvenes, al ser rodajas de varón, aman a los hombres y se alegran de acostarse y abrazarse; éstos son los mejores de entre los jóvenes y adolescentes, ya que son

⁷⁵ ARISTÓTELES, en *De gen. anim.* 722b, resumiendo la teoría genética de Empédocles, habla de que lo masculino y lo femenino tienen cada uno como un símbolo, es decir, una parte o contribución del ser que se genera (cf. *Los filósofos presocráticos*, B.C.G. 24, vol. II, Madrid, 1979, fr. 396, pág. 218). La comparación, un poco después, con los lenguados procede del propio ARISTÓFANES, *Lis.* 115-6.

⁷⁶ Única referencia de la literatura ática clásica que reconoce explícitamente la existencia de la homosexualidad femenina (cf. DOVER, *Greek Homosexuality...*, pág. 172; para la traducción aquí de *hetairistriaí* por «lesbianas», cf. *ibid.*, pág. 182, nn. 34 y 36). «Lesbiana» (*lesbiázein*, *lesbizein*), en la Antigüedad, aludía más bien a la capacidad de inventiva sexual en general (cf. M. FERNÁNDEZ-GALIANO, «Safo y el amor sáfico», en *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, 1959, págs. 9-54, esp. pág. 43, y W. KROLL, «Lesbische Liebe», en *RE*, XXIII (1924), cols. 2100-2).

los más viriles por naturaleza. Algunos dicen que son^{192a} unos desvergonzados, pero se equivocan. Pues no hacen esto por desvergüenza, sino por audacia, hombría y masculinidad, abrazando lo que es similar a ellos. Y una gran prueba de esto es que, llegados al término de su formación, los de tal naturaleza son los únicos que resultan valientes en los asuntos políticos. Y cuando son ya unos hombres, aman a los mancebos y no prestan atención por inclinación natural a los casamientos ni a la procreación de hijos, sino que son obligados por la ley, pues les basta vivir solteros todo el tiempo en mutua compañía. Por consiguiente, el que es de tal clase resulta, ciertamente, un amante de mancebos y un amigo del amante, ya que siempre se apega a lo que le está emparentado. Pero, cuando se encuentran con aquella auténtica mitad de sí mismos tanto el pederasta como cualquier otro, quedan entonces maravillosamente impresionados por afecto, afinidad y amor, sin querer, por así decirlo, separarse unos de otros ni siquiera por un momento. Éstos son los que permanecen unidos en mutua compañía a lo largo de toda su vida, y ni siquiera podrían decir qué desean conseguir realmente unos de otros. Pues a ninguno se le ocurriría pensar que ello fuera el contacto de las relaciones sexuales y que, precisamente por esto, el uno se alegra de estar en compañía del otro con tan gran empeño. Antes bien, es evidente que el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente. Y si mientras están acostados juntos se presentara Hefesto con sus instrumentos y les preguntara: «¿Qué es, realmente, lo que queréis, hombres, conseguir uno del otro?», y si al verlos perplejos volviera a preguntarles: «¿Acaso lo que deseáis es estar juntos lo más posible el uno del otro, de modo que ni de noche ni de día os separéis el uno del

otro? Si realmente deseáis esto, quiero fundiros y soldaros en uno solo, de suerte que siendo dos lleguéis a ser uno, y mientras viváis, como si fueráis uno solo, viváis los dos en común y, cuando muráis, también allí en el Hades seáis uno en lugar de dos, muertos ambos a la vez. Mirad, pues, si deseáis esto y estaréis contentos si lo conseguís.» Al oír estas palabras, sabemos que ninguno se negaría ni daría a entender que desea otra cosa, sino que simplemente creería haber escuchado lo que, en realidad, anhelaba desde hacía tiempo: llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado. Pues la razón de esto es que nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros. Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad. Antes, como digo, éramos uno, pero ahora, por nuestra iniquidad, hemos sido separados por la divinidad, como los arcadios por los lacedemonios⁷⁷. Existe, pues, el temor de que, si no somos mesurados respecto a los dioses, podamos ser partidos de nuevo en dos y andemos por ahí como los que están esculpidos en relieve en las estelas, serrados en dos por la nariz, convertidos en téseras. Ésta es la razón, precisamente, por la que todo hombre debe exhortar a otros a ser piadoso con los dioses en todo, para evitar lo uno y conseguir lo otro, siendo Eros nuestro guía y caudillo. Que nadie obre en su contra —y obra en su contra el que se enemista con los dioses—, pues si somos sus amigos y estamos reconciliados con el dios, descubriremos y

⁷⁷ Alusión a la destrucción, en el 385 a. C., de la ciudad arcadia de Mantinea por parte de los espartanos, y a la dispersión de sus habitantes en cuatro asentamientos separados (cf. JENOFONTE, *Hel.* V 2, 5-7). Para la relación de este hecho con la fecha real de composición del diálogo, véase *Introducción*, pág. 180.

nos encontraremos con nuestros propios amados, lo que ahora consiguen sólo unos pocos. Y que no me interrumpa Erixímaco para burlarse de mi discurso diciendo que aludo a Pausanias y a Agatón, pues tal vez también ellos pertenezcan realmente a esta clase y sean ambos varones por naturaleza. Yo me estoy refiriendo a todos, hombres y mujeres, cuando digo que nuestra raza sólo podría llegar a ser plenamente feliz si lleváramos el amor a su culminación y cada uno encontrara el amado que le pertenece retornando a su antigua naturaleza. Y si esto es lo mejor, necesariamente también será lo mejor lo que, en las actuales circunstancias, se acerque más a esto, a saber, encontrar un amado que por naturaleza responda a nuestras aspiraciones. Por consiguiente, si celebramos al dios causante de esto, celebraríamos con toda justicia a Eros, que en el momento actual nos procura los mayores beneficios por llevarnos a lo que nos es afín y nos proporciona para el futuro las mayores esperanzas de que, si mostramos piedad con los dioses, nos hará dichosos y plenamente felices, tras restablecernos en nuestra antigua naturaleza y curarnos.

Éste, Erixímaco, es —dijo— mi discurso sobre Eros, distinto, por cierto, al tuyo. No lo ridiculices, como te pedí, para que oigamos también qué va a decir cada uno de los restantes o, más bien, cada uno de los otros dos, pues quedan Agatón y Sócrates.

—Pues bien, te obedeceré —me dijo Aristodemo que respondió Erixímaco—, pues también a mí me ha gustado oír tu discurso. Y si no supiera que Sócrates y Agatón son formidables en las cosas del amor, mucho me temería que vayan a estar faltos de palabras, por lo mucho y variado que ya se ha dicho. En este caso, sin embargo, tengo plena confianza.

194a —Tú mismo, Erixímaco —dijo entonces Sócrates—, has competido, en efecto, muy bien, pero si estuvieras donde estoy yo ahora, o mejor, tal vez, donde esté cuando Agatón haya dicho también su bello discurso, tendrías en verdad mucho miedo y estarías en la mayor desesperación, como estoy yo ahora.

—Pretendes hechizarme ⁷⁸, Sócrates —dijo Agatón— para que me desconcierte, haciéndome creer que domina a la audiencia una gran expectación ante la idea de que voy a pronunciar un bello discurso.

—Sería realmente desmemoriado, Agatón —respondió Sócrates—, si después de haber visto tu hombría y elevado espíritu al subir al escenario con los actores y mirar de frente a tanto público sin turbarte lo más mínimo en el momento de presentar tu propia obra, creyese ahora que tú ibas a quedar desconcertado por causa de nosotros, que sólo somos unos cuantos hombres.

—¿Y qué, Sócrates? —dijo Agatón—. ¿Realmente me consideras tan saturado de teatro como para ignorar también que, para el que tenga un poco de sentido, unos pocos inteligentes son más de temer que muchos estúpidos?

—En verdad no haría bien, Agatón —dijo Sócrates—, si tuviera sobre ti una rústica opinión. Pues sé muy bien que si te encontraras con unos pocos que consideraras sabios, te preocuparías más de ellos que de la masa. Pero tal vez nosotros no seamos de esos inteligentes, pues estuvimos también allí y éramos parte de la masa. No obstante, si te encontraras con otros realmente sabios, quizás te avergonzarías ante ellos, si fueras consciente de hacer algo que tal vez fuera vergonzoso. ¿O qué te parece?

⁷⁸ La relación de Sócrates con la magia, encantamiento, hechizo y fenómenos similares aparece, con relativa frecuencia, en los diálogos platónicos (cf. *Cárm.* 155e, 157c, 176b; *Men.* 80a-b, etc.).

—Que tienes razón —dijo.

—¿Y no te avergonzarías ante la masa, si creyeras hacer algo vergonzoso?

Entonces Fedro —me contó Aristodemo— les interrumpió y dijo:

—Querido Agatón, si respondes a Sócrates, ya no le importará nada de qué manera se realice cualquiera de nuestros proyectos actuales, con tal que tenga sólo a uno con quien pueda dialogar, especialmente si es bello. A mí, es verdad, me gusta oír dialogar a Sócrates, pero no tengo más remedio que preocuparme del encomio a Eros y exigir un discurso de cada uno de vosotros. Por consiguiente, después de que uno y otro hayan hecho su contribución al dios, entonces ya dialoguen.

—Dices bien, Fedro —respondió Agatón—; ya nada me impide hablar, pues con Sócrates podré dialogar, también, después, en otras muchas ocasiones.

Yo quiero, en primer lugar, indicar cómo debo hacer la exposición y luego pronunciar el discurso mismo. En efecto, me parece que todos los que han hablado antes no han encomiado al dios, sino que han felicitado a los hombres por los bienes que él les causa. Pero ninguno ha dicho cuál es la naturaleza misma de quien les ha hecho estos regalos. La única manera correcta, sin embargo, de cualquier cosa es explicar palabra por palabra cuál es la naturaleza de la persona sobre la que se habla y de qué clase de efectos es, realmente, responsable. De esta modo, pues, es justo que nosotros también elogiemos a Eros, primero a él mismo, cuál es su naturaleza, y después sus dones. Afirmino, por tanto, que, si bien es cierto que todos los dioses son felices, Eros, si es lícito decirlo sin incurrir en castigos divinos, es el más feliz de ellos por ser el más hermo-

so y el mejor. Y es el más hermoso por ser de la naturaleza siguiente. En primer lugar, Fedro, es el más joven de los dioses. Y una gran prueba en favor de lo que digo nos la ofrece él mismo cuando huye apresuradamente de la vejez, que obviamente es rápida o, al menos, avanza sobre nosotros más rápidamente de lo que debiera. A ésta, en efecto, Eros la odia por naturaleza y no se le aproxima ni de lejos. Antes bien, siempre está en compañía de los jóvenes y es joven, pues mucha razón tiene aquel antiguo dicho de que lo semejante se acerca siempre a lo semejante⁷⁹. Y yo, que estoy de acuerdo con Fedro en otras muchas cosas, no estoy de acuerdo, sin embargo, en que Eros es más antiguo que Crono y Jápeto⁸⁰, sino que sostengo, por el contrario, que es el más joven de los dioses y siempre joven, y que aquellos antiguos hechos en relación con los dioses de que hablan Hesíodo y Parménides⁸¹ se han originado bajo el imperio de la Necesidad y no de Eros, suponiendo que aquéllos dijeran la verdad. Pues no hubieran existido mutilaciones ni mutuos encadenamientos ni otras

⁷⁹ La primera formulación de este pensamiento se encuentra en HOMERO, *Od.* XVII 218; también se vuelve a encontrar en PLATÓN, *Lis.* 214a, y *Rep.* 329a. En este mismo diálogo, Erixímaco dice lo mismo referido a lo desigual.

⁸⁰ Jápeto, padre de Atlas, Prometeo y Epimeteo, era el más viejo de los Titanes, mientras que Crono, padre de Zeus, era el más joven. En el uso ático, llamar a alguien Crono o Jápeto denotaba ser muy anticuado y estar pasado de moda (cf. ARISTÓFANES, *Nub.* 929, 998).

⁸¹ Los hechos en relación con los dioses a que se refiere aquí Agatón son los que narra HESÍODO, *Teog.* 147-210 y 453-506. En los fragmentos de Parménides que conocemos no hay ninguna alusión a estos hechos, aunque sí se encuentra en ellos el concepto de Necesidad (*Anáknē*) divinizado (cf. *Los filósofos presocráticos*, B.C.G. 12, vol. I, Madrid, 1981, fr. 1053, pág. 482). Para la crítica, aquí, de Agatón al contenido didáctico de la poesía hesiódica, véase VICAIRE, *Platon...*, págs. 103-104.

muchas violencias, si Eros hubiera estado entre ellos, sino amistad y paz, como ahora, desde que Eros es el soberano de los dioses. Es, pues, joven, pero además de joven es delicado. Y está necesitado de un poeta como fue Homero para describir la delicadeza de este dios. Homero, efectivamente, afirma que Ate es una diosa delicada —al menos que sus pies son delicados— cuando dice:

*sus pies ciertamente son delicados, pues al suelo
no los acerca, sino que anda sobre las cabezas de los
[hombres]⁸².*

Hermosa, en efecto, en mi opinión, es la prueba que utiliza para poner de manifiesto la delicadeza de la diosa: que no anda sobre lo duro, sino sobre lo blando. Pues bien, también nosotros utilizaremos esta misma prueba en relación con Eros para mostrar que es delicado. Pues no anda sobre la tierra ni sobre cráneos, cosas que no son precisamente muy blandas, sino que anda y habita entre las cosas más blandas que existen, ya que ha establecido su morada en los caracteres y almas de los dioses y de los hombres. Y, por otra parte, no lo hace en todas las almas indiscriminadamente, sino que si se tropieza con una que tiene un temperamento duro, se marcha, mientras que si lo tiene suave, se queda. En consecuencia, al estar continuamente en contacto, no sólo con sus pies, sino con todo su ser, con las más blandas de entre las cosas más blandas, ha de ser necesariamente el más delicado. Por tanto, es el más joven y el más delicado, pero además es flexible de 1967 forma, ya que, si fuera rígido, no sería capaz de envolver

⁸² Cf. *Il.* XIX 91-94, donde se habla de Ate, la funesta hija de Zeus que inspira en los hombres la locura y malas decisiones que le llevan a su ruina.

por todos lados ni de pasar inadvertido en su primera entrada y salida de cada alma. Una gran prueba de su figura bien proporcionada y flexible es su elegancia, cualidad que precisamente, según el testimonio de todos, posee Eros en grado sumo, pues entre la deformidad y Eros hay siempre mutuo antagonismo. La belleza de su tez la pone de manifiesto esa estancia entre flores del dios⁸³, pues en lo que está sin flor o marchito, tanto si se trata del cuerpo como del alma o de cualquier otra cosa, no se asienta Eros, pero donde haya un lugar bien florido y bien perfumado, ahí se posa y permanece.

Sobre la belleza del dios, pues, sea suficiente lo dicho, aunque todavía quedan por decir otras muchas cosas. Hay que hablar a continuación sobre la virtud de Eros, y lo más importante aquí es que Eros ni comete injusticia contra dios u hombre alguno, ni es objeto de injusticia por parte de ningún dios ni de ningún hombre. Pues ni padece de violencia, si padece de algo, ya que la violencia no toca a Eros, ni cuando hace algo, lo hace con violencia, puesto que todo el mundo sirve de buena gana a Eros en todo, y lo que uno acuerde con otro de buen grado dicen «las leyes reinas de la ciudad»⁸⁴ que es justo. Pero, además de la justicia, participa también de la mayor templanza.

⁸³ La presencia de Eros entre flores y jardines, en general, es uno de los lugares de estancia más preferidos de esta divinidad, como se refleja también en la pintura de los vasos griegos en los que aparece muchas veces asociado con motivos florales o sosteniendo flores en sus manos (cf., sobre el tema, W. M. CLARKE, «The God in the Dew», *AC* 43 [1974], 57-73, esp. págs. 60 y sigs.).

⁸⁴ La expresión se la atribuye ARISTÓTELES, *Ret.* 1406a17-23 al rétor del s. IV a. C., Alcídamente, de la escuela de Gorgias. PÍNDARO llama a la ley «reina de los hombres y dioses» (cf. *fr.* 169, en G. KIRKWOOD, «Selection from Pindar», *APhA* [1982], 347-9).

Se reconoce, en efecto, que la templanza es el dominio de los placeres y deseos, y que ningún placer es superior a Eros. Y si son inferiores serán vencidos por Eros y los dominará, de suerte que Eros, al dominar los placeres y deseos, será extraordinariamente templado. Y en lo que se refiere a valentía, a Eros «ni siquiera Ares puede resistir»⁸⁵, pues no es Ares quien domina a Eros, sino Eros a Ares —el amor por Afrodita, según se dice⁸⁶. Ahora bien, el que domina es superior al dominado y si domina al más valiente de los demás, será necesariamente el más valiente de todos. Así, pues, se ha hablado sobre la justicia, la templanza y la valentía del dios; falta hablar sobre su sabiduría, pues, en la medida de lo posible, se ha de intentar no omitir nada. En primer lugar, para honrar también yo a mi arte, como Erixímaco al suyo, es el dios poeta tan hábil que incluso hace poeta a otro. En efecto, todo aquel a quien toque Eros se convierte en poeta, «aunque antes fuera extraño a las musas»⁸⁷. De esto, precisamente, conviene que nos sirvamos como testimonio, de que Eros es, en general, un buen poeta en toda clase de creación artística. Pues lo que uno no tiene o no conoce, ni puede dárselo ni enseñárselo a otro. Por otra parte,

⁸⁵ De SÓFOCLES, *Tiestes* (cf. *fr.* 235 N.), dicho no de Eros, sino de *Anánkē* (Necesidad).

⁸⁶ Ares se enamoró de Afrodita, esposa de Hefesto quien sorprendió a los dos amantes en la cama, episodio que cuenta HOMERO, *Od.* VIII 266-366.

⁸⁷ De EURÍPIDES, *fr.* 663 N. Agatón, que ya había hecho alusión a Hesíodo y a Homero y que había citado a Sófocles, menciona ahora el final de un verso proverbial de la *Estenebea* de Eurípides. A juzgar por el gran número de autores que citan este verso parece que se trata de una idea muy aceptada por los antiguos (cf. VICAIRE, *Platon...*, página 173, y L. GIL, *Los antiguos y la «inspiración» poética*, Madrid, 1966, página 70).

197a respecto a la procreación de todos los seres vivos, ¿quién negará que es por habilidad de Eros por la que nacen y crecen todos los seres? Finalmente, en lo que se refiere a la maestría en las artes, ¿acaso no sabemos que aquel a quien enseñe este dios resulta famoso e ilustre, mientras que a quien Eros no toque permanece oscuro? El arte de disparar el arco, la medicina y la adivinación los descubrió Apolo guiado por el deseo y el amor, de suerte que también él puede considerarse un discípulo de Eros, como lo son las Musas en la música, Hefesto en la forja, Atenea en el arte de tejer y Zeus en el de gobernar a dioses y hombres. Ésta es la razón precisamente por la cual también las actividades de los dioses se organizaron cuando Eros nació entre ellos —evidentemente, el de la belleza, pues sobre la fealdad no se asienta Eros—. Pero antes, como dije al principio, sucedieron entre los dioses muchas cosas terribles, según se dice, debido al reinado de la Necesidad, mas tan pronto como nació este dios, en virtud del amor a las cosas bellas, se han originado bienes de todas clases para dioses y hombres.

X De esta manera, Fedro, me parece que Eros, siendo él mismo, en primer lugar, el más hermoso y el mejor, c es causa luego para los demás de otras cosas semejantes. Y se me ocurre también expresar algo en verso, diciendo que es éste el que produce

*la paz entre los hombres, la calma tranquila en alta mar,
el reposo de los vientos y el sueño en las inquietudes*⁸⁸.

⁸⁸ Puede que se trate de dos versos de alguna obra del propio Agatón, aunque son hexámetros y ello es poco frecuente en un poeta trágico. Por esta razón se ha pensado también en una cita de algún autor desconocido. Tampoco debe descartarse la posibilidad de una improvisación debida a la inspiración del poeta Agatón en ese momento (cf. VICAIRE, *Platon...*, pág. 177).

Él es quien nos vacía de extrañamiento y nos llena de intimidad, el que hace que se celebren en mutua compañía a todas las reuniones como la presente, y en las fiestas, en los coros y en los sacrificios resulta nuestro guía; nos otorga mansedumbre y nos quita aspereza; dispuesto a dar cordialidad, nunca a dar hostilidad; es propicio y amable; contemplado por los sabios, admirado por los dioses; codiciado por los que no lo poseen, digna adquisición de los que lo poseen mucho; padre de la molicie, de la delicadeza, de la voluptuosidad, de las gracias, del deseo y de la nostalgia; cuidadoso de los buenos, despreocupado de los malos; en la fatiga, en el miedo, en la nostalgia, en la palabra es el mejor piloto, defensor, camarada y salvador; gloria de todos, dioses y hombres; el más hermoso y mejor guía, al que debe seguir en su cortejo todo hombre, cantando bellamente en su honor y participando en la oda que Eros entona y con la que encanta la mente de todos los dioses y de todos los hombres⁸⁹.

Que este discurso mío, Fedro —dijo— quede dedicado como ofrenda al dios, discurso que, en la medida de mis posibilidades, participa tanto de diversión como de mesurada seriedad⁹⁰.

⁸⁹ Varios intérpretes de este diálogo coinciden en considerar a esta última parte del discurso de Agatón como un verdadero himno a Eros en su calidad de dios de la poesía tal como lo había calificado en 1966 (cf. BENWILL, «Men...», pág. 154); sería un himno en prosa a las dotes de este dios que podría competir con cualquier otro himno en verso «tanto por el equilibrio armónico de su composición como por su sonoridad musical» (cf. W. JAEGER, *Paideia...*, pág. 577).

⁹⁰ Esta mezcla de diversión y seriedad recuerda también el final de la *Defensa de Helena* de Gorgias, a la que su propio autor califica de *palnion*, una composición pensada para ser admirada por su elocuencia y maestría estilística, pero vacía de contenido.

198a Al terminar de hablar Agatón, me dijo Aristodemo que todos los presentes aplaudieron estruendosamente, ya que el joven había hablado en términos dignos de sí mismo y del dios. Entonces Sócrates, con la mirada puesta en Erixímaco, dijo:

—¿Te sigue pareciendo, oh hijo de Acúmeno, que mi temor de antes era injustificado, o no crees, más bien, que he hablado como un profeta cuando decía hace un momento que Agatón hablaría admirablemente y que yo me iba a encontrar en una situación difícil?

—Una de las dos cosas, que Agatón hablaría bien —dijo Erixímaco—, creo, en efecto, que la has dicho proféticamente. Pero que tú ibas a estar en una situación difícil no lo creo.

b —¿Y cómo, feliz Erixímaco, no voy a estarlo —dijo Sócrates—, no sólo yo, sino cualquier otro, que tenga la intención de hablar después de pronunciado un discurso tan espléndido y variado? Bien es cierto que los otros aspectos no han sido igualmente admirables, pero por la belleza de las palabras y expresiones finales, ¿quién no quedaría impresionado al oírlas? Reflexionando yo, efectivamente, que por mi parte no iba a ser capaz de decir algo ni siquiera aproximado a la belleza de estas palabras, casi me echo a correr y me escapo por vergüenza, si hubiera c tenido a dónde ir. Su discurso, ciertamente, me recordaba a Gorgias, de modo que he experimentado exactamente lo que cuenta Homero⁹¹: temí que Agatón, al término de

⁹¹ En *Od.* XI 633-5, donde se describe el temor que se apodera de Ulises al pensar que Perséfone podrá enviarle desde el Hades la cabeza de la Gorgona, monstruo terrible. La leyenda de que la contemplación de la Gorgona Medusa convertía a la gente en piedra se encuentra, en cambio, en Píndaro, *Pit.* X 44-8, y otros autores. Sócrates aquí hace un juego de palabras con los nombres de Gorgias y Gorgona.

su discurso, lanzara contra el mío la cabeza de Gorgias, terrible orador, y me convirtiera en piedra por la imposibilidad de hablar. Y entonces precisamente comprendí que había hecho el ridículo cuando me comprometí con vosotros a hacer, llegado mi turno, un encomio a Eros en vuestra compañía y afirmé⁹² que era un experto en las cosas de amor, sin saber de hecho nada del asunto, o sea, cómo d se debe hacer un encomio cualquiera. Llevado por mi ingenuidad, creía, en efecto, que se debía decir la verdad sobre cada aspecto del objeto encomiado y que esto debía constituir la base, pero que luego deberíamos seleccionar de estos mismos aspectos las cosas más hermosas y presentarlas de la manera más atractiva posible. Ciertamente me hacía grandes ilusiones de que iba a hablar bien, como si supiera la verdad de cómo hacer cualquier elogio. Pero, según parece, no era éste el método correcto de elogiar cualquier cosa, sino que, más bien, consiste en atribuir al objeto e elogiado el mayor número posible de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente; y si eran falsas, no importaba nada. Pues lo que antes se nos propuso fue, al parecer, que cada uno de nosotros diera la impresión de hacer un encomio a Eros, no que éste fuera realmente encomiado. Por esto, precisamente, supongo, removéis todo tipo de palabras y se las atribuí a Eros, y afirmáis que es de tal naturaleza y causante de tantos bienes, para que parezca el más hermoso y el mejor posible, evidentemente ante los que no le conocen, no, por supuesto, ante los instruidos, con lo que el elogio resulta hermoso y solemne. Pero 199a yo no conocía en verdad este modo de hacer un elogio y sin conocerlo os prometí hacerlo también yo cuando llegara mi turno. «La lengua lo prometió, pero no el cora-

⁹² Cf. 177d.

zón»⁹³. ¡Que se vaya, pues, a paseo el encomio! Yo ya no voy a hacer un encomio de esta manera, pues no podría. Pero, con todo, estoy dispuesto, si queréis, a decir la verdad a mi manera, sin competir con vuestros discursos, para no exponerme a ser objeto de risa. Mira, pues, Fedro, si hay necesidad todavía de un discurso de esta clase y queréis oír expresamente la verdad sobre Eros, pero con las palabras y giros que se me puedan ocurrir sobre la marcha.

Entonces, Fedro y los demás —me contó Aristodemo— le exhortaron a hablar como él mismo pensaba que debía expresarse.

—Pues bien, Fedro —dijo Sócrates—, déjame preguntar todavía a Agatón unas cuantas cosas, para que, una vez que haya obtenido su conformidad en algunos puntos, pueda ya hablar.

—Bien, te dejo —respondió Fedro—. Pregunta, pues.

Después de esto —me dijo Aristodemo—, comenzó Sócrates más o menos así:

—En verdad, querido Agatón, me pareció que has introducido bien tu discurso cuando decías que había que exponer primero cuál era la naturaleza de Eros mismo y luego sus obras. Este principio me gusta mucho. Ea, pues, ya que a propósito de Eros me explicaste, por lo demás, espléndida y formidablemente, cómo era, dime también lo siguiente: ¿es acaso Eros de tal naturaleza que debe ser amor de algo o de nada? Y no pregunto si es amor de una madre o de un padre —pues sería ridícula la pregunta de si Eros es amor de madre o de padre—, sino como

⁹³ Adaptación de un verso de EURÍPIDES, *Hip.* 612. La expresión se hizo popular y la emplea también con gran efecto ARISTÓFANES, *Ran.* 101, 1471; *Tesmof.* 275.

si acerca de la palabra misma «padre» preguntara: ¿es el padre padre de alguien o no? Sin duda me dirías, si quisieras responderme correctamente, que el padre es padre de un hijo o de una hija. ¿O no?

—Claro que sí —dijo Agatón.

—¿Y no ocurre lo mismo con la palabra «madre»? También en esto estuvo de acuerdo.

—Pues bien —dijo Sócrates— respóndeme todavía un poco más, para que entiendas mejor lo que quiero. Si te preguntara: ¿y qué?, ¿un hermano, en tanto que hermano, es hermano de alguien o no?

Agatón respondió que lo era.

—¿Y no lo es de un hermano o de una hermana?

Agatón asintió.

—Intenta, entonces —prosiguió Sócrates—, decir lo mismo acerca del amor. ¿Es Eros amor de algo o de nada?

—Por supuesto que lo es de algo.

—Pues bien —dijo Sócrates—, guárdate esto en tu mente y acuérdate de qué cosa es el amor. Pero ahora respóndeme sólo a esto: ¿desea Eros aquello de lo que es amor o no?

—Naturalmente —dijo.

—¿Y desea y ama lo que que desea y ama cuando lo posee, o cuando no lo posee?

—Probablemente —dijo Agatón— cuando no lo posee.

—Considera, pues —continuó Sócrates—, si en lugar de probablemente no es necesario que sea así, esto es, lo que desea desea aquello de lo que está falto y no lo desea si no está falto de ello. A mí, en efecto, me parece extraordinario, Agatón, que necesariamente sea así. ¿Y a ti cómo te parece?

—También a mí me lo parece —dijo Agatón.

—Dices bien. Pues, ¿desearía alguien ser alto, si es alto, o fuerte, si es fuerte?

—Imposible, según lo que hemos acordado.

—Porque, naturalmente, el que ya lo es no podría estar falto de esas cualidades.

—Tienes razón.

—Pues si —continuó Sócrates— el que es fuerte, quisiera ser fuerte, el que es rápido, ser rápido, el que está sano, estar sano... —tal vez, en efecto, alguno podría pensar, a propósito de estas cualidades y de todas las similares a éstas, que quienes son así y las poseen desean también aquello que poseen; y lo digo precisamente para que no nos engañemos—. Estas personas, Agatón, si te fijas bien, necesariamente poseen en el momento actual cada una de las cualidades que poseen, quieran o no. ¿Y quién desearía precisamente tener lo que ya tiene? Mas cuando alguien nos diga: «Yo, que estoy sano, quisiera también estar sano, y siendo rico quiero también ser rico, y deseo lo mismo que poseo», le diríamos: «Tú, hombre, que ya tienes riqueza, salud y fuerza, lo que quieres realmente es tener esto también en el futuro, pues en el momento actual, al menos, quieras o no, ya lo posees. Examina, pues, si cuando dices 'deseo lo que tengo' no quieres decir en realidad otra cosa que 'quiero tener también en el futuro lo que en la actualidad tengo'». ¿Acaso no estaría de acuerdo?

Agatón —según me contó Aristodemo— afirmó que lo estaría. Entonces Sócrates dijo:

—¿Y amar aquello que aún no está a disposición de uno ni se posee no es precisamente esto, es decir, que uno tenga también en el futuro la conservación y mantenimiento de estas cualidades?

—Sin duda —dijo Agatón.

—Por tanto, también éste y cualquier otro que sienta deseo, desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y de lo que

está falto. ¿No son éstas, más o menos, las cosas de las que hay deseo y amor?

—Por supuesto —dijo Agatón.

—Ea, pues —prosiguió Sócrates—, recapitulemos los puntos en los que hemos llegado a un acuerdo. ¿No es verdad que Eros es, en primer lugar, amor de algo y, luego, amor de lo que tiene realmente necesidad?

—Sí —dijo.

—Siendo esto así, acuérdate ahora de qué cosas dijiste en tu discurso que era objeto Eros. O, si quieres, yo mismo te las recordaré. Creo, en efecto, que dijiste más o menos así, que entre los dioses se organizaron las actividades por amor de lo bello, pues de lo feo no había amor. ¿No lo dijiste más o menos así?

—Así lo dije, en efecto —afirmó Agatón.

—Y lo dices con toda razón, compañero —dijo Sócrates—. Y si esto es así, ¿no es verdad que Eros sería amor de la belleza y no de la fealdad?

Agatón estuvo de acuerdo en esto.

—¿Pero no se ha acordado que ama aquello de lo que está falto y no posee?

—Sí —dijo.

—Luego Eros no posee belleza y está falto de ella.

—Necesariamente —afirmó.

—¿Y qué? Lo que está falto de belleza y no la posee en absoluto, ¿dices tú que es bello?

—No, por supuesto.

—¿Reconoces entonces todavía que Eros es bello, si esto es así?

—Me parece, Sócrates —dijo Agatón—, que no sabía nada de lo que antes dije.

—Y, sin embargo —continuó Sócrates—, hablaste bien, Agatón. Pero respóndeme todavía un poco más. ¿Las cosas buenas no te parecen que son también bellas?

—A mí, al menos, me lo parece.

—Entonces, si Eros está falto de cosas bellas y si las cosas buenas son bellas, estará falto también de cosas buenas.

—Yo, Sócrates —dijo Agatón—, no podría contradecirte. Por consiguiente, que sea así como dices.

—En absoluto —replicó Sócrates—; es a la verdad, querido Agatón, a la que no puedes contradecir, ya que a Sócrates no es nada difícil.

d Pero voy a dejarte por ahora y os contaré el discurso sobre Eros que oí un día de labios de una mujer de Mantinea, Diótima, que era sabia en éstas y otras muchas cosas. Así, por ejemplo, en cierta ocasión consiguió para los atenienses, al haber hecho un sacrificio por la peste, un aplazamiento de diez años de la epidemia⁹⁴. Ella fue, precisamente, la que me enseñó también las cosas del amor. Intentaré, pues, exponeros, yo mismo por mi cuenta, en la medida en que pueda y partiendo de lo acordado entre Agatón y yo, el discurso que pronunció aquella mujer. En consecuencia, es preciso, Agatón, como tú explicaste, describir primero a Eros mismo, quién es y cuál es su naturaleza, y exponer después sus obras. Me parece, por consiguiente, que lo más fácil es hacer la exposición como en aquella ocasión procedió la extranjera cuando iba interro-

⁹⁴ Es decir, prescribió los sacrificios que habrían de posponer la epidemia durante diez años. Si se alude con ello a la famosa peste del 430 a. C., descrita por Tucídides, II 47, la historia que cuenta Sócrates habría tenido lugar en el 440 a. C. (Sobre la cuestión, véase el trabajo de S. LEVIN ya citado en n. 39 de la Introducción.) Situaciones similares en las que algún experto religioso conseguía posponer algún tipo de azote divino, las encontramos en HERÓDOTO, I 91 ss., y en el propio PLATÓN, *Leyes* 642d, donde se nos dice que Epiménides el Cretense profetizó la invasión persa y su fracaso.

gándome. Pues poco más o menos también yo le decía lo mismo que Agatón ahora a mí: que Eros era un gran dios y que lo era de las cosas bellas. Pero ella me refutaba con los mismos argumentos que yo a él: que, según mis propias palabras, no era ni bello ni bueno.

—¿Cómo dices, Diótima? —le dije yo—. ¿Entonces Eros es feo y malo?

—Habla mejor —dijo ella—. ¿Crees que lo que no sea bello necesariamente habrá de ser feo?

—Exactamente.

—¿Y lo que no sea sabio, ignorante? ¿No te has dado cuenta de que hay algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia?

—¿Qué es ello?

—¿No sabes —dijo— que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia.

—Tienes razón —dije yo.

—No pretendas, por tanto, que lo que no es bello sea necesariamente feo, ni lo que no es bueno, malo. Y así también respecto a Eros, puesto que tú mismo estás de acuerdo en que no es ni bueno ni bello, no creas tampoco que ha de ser feo y malo, sino algo intermedio, dijo, entre estos dos.

—Sin embargo —dije yo—, se reconoce por todos que es un gran dios.

—¿Te refieres —dijo ella— a todos los que no saben o también a los que saben?

—Absolutamente a todos, por supuesto.

Entonces ella, sonriendo, me dijo:

—¿Y cómo podrían estar de acuerdo, Sócrates, en que es un gran dios aquellos que afirman que ni siquiera es un dios?

—¿Quiénes son éstos? —dijo yo.

—Uno eres tú —dijo— y otra yo.

—¿Cómo explicas eso? —le repliqué yo.

—Fácilmente —dijo ella—. Dime, ¿no afirmas que todos los dioses son felices y bellos? ¿O te atreverías a afirmar que algunos de entre los dioses no es bello y feliz?

—¡Por Zeus!, yo no —dije.

—¿Y no llamas felices, precisamente, a los que poseen las cosas buenas y bellas?

—Efectivamente.

Pero en relación con Eros al menos has reconocido que, por carecer de cosas buenas y bellas, desea precisamente eso mismo de que está falto.

—Lo he reconocido, en efecto.

—¿Entonces cómo podría ser dios el que no participa de lo bello y de lo bueno?

—De ninguna manera, según parece.

—¿Ves, pues —dijo ella—, que tampoco tú consideras dios a Eros?

—¿Qué puede ser, entonces, Eros? —dijo yo—. ¿Un mortal?

—En absoluto.

—¿Pues qué entonces?

—Como en los ejemplos anteriores —dijo—, algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal.

—¿Y qué es ello, Diótima?

—Un gran demon⁹⁵, Sócrates. Pues también todo lo demoníaco está entre la divinidad y lo mortal.

⁹⁵ Preferimos traducir los vocablos griegos *daimôn* y *daimónios* por

—¿Y qué poder tiene? —dijo yo.

—Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo⁹⁶. A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo⁹⁷. Y así, el que es sabio en tales materias es un hombre de-

«démon» y «demoníaco», en lugar de por «genio», «espíritu», etc., ya que estas traducciones son más usuales en la moderna investigación de la demonología platónica. Se trata de uno de los términos más complejos del vocabulario filosófico y religioso griego. Entre los poetas se usa libremente para expresar la divinidad, bien como sinónimo de *theós* (Homero), bien como designación de seres divinos de rango inferior a los *theoi* (Hesíodo), o bien como hijos simplemente de los dioses (cf. PLATÓN, *Apol.* 27b-e). La caracterización aquí de Eros, por parte de Diótima, como démon hay que entenderla como entidad metafísica cósmica intermedia entre los dioses y los hombres (véase, sobre el tema, F. P. HÄGER, «Dämonen», en J. RITTER-R. EISLER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. II, Darmstadt, 1972, pág. 20; para la cuestión concreta del démon socrático, cf. TOVAR, *Vida de Sócrates...*, págs. 259-275, y A. CAMARERO, *Sócrates y las creencias demoníacas griegas*, Bahía Blanca, 1968).

⁹⁶ La idea de que Eros actúa como un vínculo (*syndesmos*) que mantiene unido el universo recuerda la de PLATÓN, *Gorg.* 508a, donde se afirma que la amistad es una de las cosas que mantienen en cohesión el universo (cf. JAEGER, *Paideia...*, pág. 579, n. 54).

⁹⁷ La divinidad puede comunicarse con los hombres a través del sueño, como hace Zeus con Agamenón en *Il.* II 5 ss.

mónico, mientras que el que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano. Estos démones, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros.

—¿Y quién es su padre y su madre? —dije yo.

^b Es más largo —dijo— de contar, pero, con todo, te lo diré ⁹⁸. Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía ⁹⁹, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar —pues aún no había vino—, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado

⁹⁸ El mito que se expone a continuación sobre el nacimiento de Eros suele considerarse como una de las páginas más poéticas de Platón (cf. A. VANHOYE, «Deux pages poétiques de Platon (*Banquet*, 203b-203c)», *LEC XX* (1952), 3-21, que ve la función de este mito en precisar lo que debe entenderse por demon intermediario, ilustrando de esta manera las conclusiones a las que anteriormente habían llegado Sócrates y Diotima de común acuerdo). Para las interpretaciones posteriores de este mito por parte de Plutarco, Plotino, el neoplatonismo y el cristianismo, véase ROBIN, *La théorie...*, págs. 103-7.

⁹⁹ Penía es, evidentemente, la personificación de la Pobreza tal como se encuentra en el *Pluto* de Aristófanes, escrita unos años antes de este diálogo. Poros no es la personificación de su contrario, ya que éste es Pluto. De acuerdo con su etimología y con las características que le asigna Diotima en 203d podría equivaler al español Recurso. La concepción de Poros como esfuerzo dinámico, alimentado por un perpetuo deseo que da plenitud a la vida y que es expresión de la valentía del hombre puede decirse que es creación de Platón (cf. F. NOVOTNÝ, «Poros, père d'Éros» [en checo, con resumen en francés], *LF 7* [1959], 39-49). Metis, la Prudencia, es la primera esposa de Zeus (cf. Hesíodo, *Teog.* 886) y madre de Atenea (cf. Hesíodo, *fr.* 343).

y concibió a Eros. Por esta razón, precisamente, es Eros también acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y al ser, a la vez, por naturaleza un amante de lo bello, dado que también Afrodita es bella. Siendo hijo, pues, de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerne siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recupera la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia. Pues la cosa es como sigue: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar.

—¿Quiénes son, Diotima, entonces —dije yo— los que aman la sabiduría, si no son ni los sabios ni los ignorantes?

^b —Hasta para un niño es ya evidente —dijo— que son los que están en medio de estos dos, entre los cuales estará también Eros ¹⁰⁰. La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. Y la causa de esto es también su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente. Ésta es, pues, querido Sócrates, la naturaleza de este demon. Pero, en cuanto a lo que tú pensaste que era Eros, no hay nada sorprendente en ello. Tú creíste, según me parece deducirlo de lo ^c que dices, que Eros era lo amado y no lo que ama. Por esta razón, me imagino, te parecía Eros totalmente bello, pues lo que es susceptible de ser amado es también lo verdaderamente bello, delicado, perfecto y digno de ser tenido por dichoso, mientras que lo que ama tiene un carácter diferente, tal como yo lo describí.

—Sea así, extranjera —dije yo entonces—, pues hablas bien. Pero siendo Eros de tal naturaleza, ¿qué función tiene para los hombres?

^d —Esto, Sócrates —dijo—, es precisamente lo que voy a intentar enseñarte a continuación. Eros, efectivamente, es como he dicho y ha nacido así, pero a la vez es amor de las cosas bellas, como tú afirmas. Mas si alguien nos preguntara: «¿En qué sentido, Sócrates y Diotima, es Eros amor de las cosas bellas?» O así, más claramente: el que ama las cosas bellas desea, ¿qué desea?

¹⁰⁰ Sobre al aspecto de Eros como algo intermedio (*metaxý*), véase, especialmente, R. DEMOS, «Eros», *The Journal of Philosophy* 13 (1934), 337-45, en especial págs. 340 y sigs.

—Que lleguen a ser suyas —dije yo.

—Pero esta respuesta —dijo— exige aún la siguiente pregunta: ¿qué será de aquel que haga suyas las cosas bellas?

Entonces le dije que todavía no podía responder de repente a esa pregunta.

—Bien —dijo ella—. Imagínate que alguien, haciendo ^e un cambio y empleando la palabra «bueno» en lugar de «bello», te preguntara: «Veamos, Sócrates, el que ama las cosas buenas desea, ¿qué desea?».

—Que lleguen a ser suyas —dije.

—¿Y qué será de aquel que haga suya las cosas buenas?

—Esto ya —dije yo— puedo contestarlo más fácilmente: que será feliz.

—Por la posesión —dijo— de las cosas buenas, en efec- ^{205a} to, los felices son felices, y ya no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que la respuesta parece que tiene su fin.

—Tienes razón —dije yo.

—Ahora bien, esa voluntad y ese deseo, ¿crees que es común a todos los hombres y que todos quieren poseer siempre lo que es bueno? ¿O cómo piensas tú?

—Así —dije yo—, que es común a todos.

—¿Por qué entonces, Sócrates —dijo—, no decimos que todos aman, si realmente todos aman lo mismo y siempre, sino que decimos que unos aman y otros no? ^b

—También a mí me asombra eso —dije.

—Pues no te asombres —dijo—, ya que, de hecho, hemos separado una especie particular de amor y, dándole el nombre del todo, la denominamos amor, mientras que para las otras especies usamos otros nombres.

—¿Como por ejemplo? —dije yo.

—Lo siguiente. Tú sabes que la idea de «creación» (*poiēsis*) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de éstas son todos creadores (*poiētai*).

—Tienes razón.

—Pero también sabes —continuó ella— que no se llaman creadores, sino que tienen otros nombres y que del conjunto entero de creación se ha separado una parte, la concerniente a la música y al verso, y se la denomina con el nombre del todo. Únicamente a esto se llama, en efecto, «poesía», y «poetas» a los que poseen esta porción de creación ¹⁰¹.

—Tienes razón —dije yo.

—Pues bien, así ocurre también con el amor. En general, todo deseo de lo que es bueno y de ser feliz es, para todo el mundo, «el grandísimo y engañoso amor» ¹⁰². Pero unos se dedican a él de muchas y diversas maneras, ya sea en los negocios, en la afición a la gimnasia o en el amor a la sabiduría, y no se dice ni que están enamorados ni se les llama amantes, mientras que los que se diri-

¹⁰¹ La elección aquí del término «creación» para ejemplificar las distintas connotaciones de algunas palabras puede deberse a la mención de Agatón en 196e. Para el concepto de *poiēsis* descrito en este lugar, cf. E. LLEDÓ, *El concepto de «Poiēsis» en la Filosofía griega. Heráclito. Sofistas. Platón*, Madrid, 1961, págs. 84 y sigs., y, desde una perspectiva más general, D. ROMERO DE SOLÍS, *Poiēsis. Sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica*, Madrid, 1981.

¹⁰² Dado que el vocablo griego *doleros* «engañoso» no es muy común en la prosa ática y que, por otra parte, recuerda el epíteto sáfico *dolóploke* «tejedora de engaños» aplicado a Afrodita, se ha pensado que tenemos aquí una cita poética. Otros, en cambio, lo consideran una glosa.

gen a él y se afanan según una sola especie reciben el nombre del todo, amor, y de ellos se dice que están enamorados y se les llama amantes ¹⁰³.

—Parece que dices la verdad —dije yo.

—Y se cuenta, ciertamente, una leyenda ¹⁰⁴ —siguió ella—, según la cual los que busquen la mitad de sí mismo son los que están enamorados, pero, según mi propia teoría, el amor no lo es ni de una mitad ni de un todo, a no ser que sea, amigo mío, realmente bueno, ya que los hombres están dispuestos a amputarse sus propios pies y manos, si les parece que esas partes de sí mismos son malas. Pues no es, creo yo, a lo suyo propio a lo que cada cual se aferra, excepto si se identifica lo bueno con lo particular y propio de uno mismo y lo malo, en cambio, con lo ajeno. Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien ¹⁰⁵. ¿O a ti te parece que aman otra cosa?

—A mí no, ¡por Zeus! —dije yo.

—¿Entonces —dijo ella—, se puede decir así simplemente que los hombres aman el bien?

—Sí —dije.

—¿Y qué? ¿No hay que añadir —dijo— que aman también poseer el bien?

¹⁰³ En este pasaje se ha fijado recientemente F. RODRÍGUEZ ABRADOS, «La teoría del siglo lingüístico en un pasaje del *Banquete* platónico», *RSEL* 10, 2 (1980), 331-37, para explicar la distinción platónica de un uso genérico y otro específico en la palabra *érōs*, lo que implica la ausencia del binarismo tan característica de nuestro autor.

¹⁰⁴ Alusión evidente a lo que había dicho Aristófanes en 191d-193d, como se ve claramente por lo que se refiere en 212c.

¹⁰⁵ Que lo único que valoramos como perteneciente a nosotros es el bien, es una idea favorita de PLATÓN (cf. *Cárm.* 163c; *Lis.* 222a; *Rep.* 586c).

—Hay que añadirlo.

—¿Y no sólo —siguió ella— poseerlo, sino también poseerlo siempre?

b —También eso hay que añadirlo.

X —Entonces —dijo—, el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien ¹⁰⁶.

—Es exacto —dije yo— lo que dices.

X —Pues bien —dijo ella—, puesto que el amor es siempre esto, ¿de qué manera y en qué actividad se podría llamar amor al ardor y esfuerzo de los que lo persiguen? ¿Cuál es justamente esta acción especial? ¿Puedes decirla?

—Si pudiera —dije yo—, no estaría admirándote, Diotima, por tu sabiduría ni hubiera venido una y otra vez a ti para aprender precisamente estas cosas.

X —Pues yo te lo diré —dijo ella—. Esta acción especial es, efectivamente, una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma.

—Lo que realmente quieres decir —dije yo— necesita adivinación, pues no lo entiendo.

c —Pues te lo diré más claramente —dijo ella—. Impulso creador, Sócrates, tienen, en efecto, todos los hombres, no sólo según el cuerpo, sino también según el alma, y cuando se encuentran en cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear. Pero no puede procrear en lo feo, sino sólo en lo bello. La unión de hombre y mujer es, efectivamente, procreación y es una obra divina, pues la fecundidad y la reproducción es lo que de inmortal existe en el

¹⁰⁶ Esta definición se ha entendido como típica de lo que es amor platónico. Véase, sobre el tema, L. A. KOSMAN, «Platonic Love», en W. H. WERKMEISTER (ed.), *Facets of Plato's Philosophy*, Amsterdam, 1976, págs. 53-69. JAEGER, pág. 581, n. 64, ha puesto esta definición en relación con el concepto aristotélico de *philautía* o amor de sí mismo tal como el estagirita lo define en *Ét. Nic.* IX 8.

ser vivo, que es mortal. Pero es imposible que este proceso llegue a producirse en lo que es incompatible, e incompatible es lo feo con todo lo divino, mientras que lo bello es, en cambio, compatible. Así, pues, la Belleza es la Moira y la Ilitía del nacimiento ¹⁰⁷. Por esta razón, cuando lo que tiene impulso creador se acerca a lo bello, se vuelve propicio y se derrama contento, procrea y engendra; pero cuando se acerca a lo feo, ceñudo y afligido se contrae en sí mismo, se aparta, se encoge y no engendra, sino que retiene el fruto de su fecundidad y lo soporta penosamente. De ahí, precisamente, que al que está fecundado y ya abultado le sobrevenga el fuerte arrebató por lo bello, porque libera al que lo posee de los grandes dolores del parto. Pues el amor, Sócrates —dijo—, no es amor de lo bello, como tú crees.

—¿Pues qué es entonces?

—Amor de la generación y procreación en lo bello.

—Sea así —dije yo.

—Por supuesto que es así —dijo—. Ahora bien, ¿por qué precisamente de la generación? Porque la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal. Y es necesario, según lo acordado, desear la inmortalidad junto con el bien, si realmente el amor ^{207a} tiene por objeto la perpetua posesión del bien. Así, pues, según se desprende de este razonamiento, necesariamente el amor es también amor de la inmortalidad.

Todo esto, en efecto, me enseñaba siempre que hablaba conmigo sobre cosas del amor. Pero una vez me preguntó:

¹⁰⁷ Ilitía es la diosa que presidía los alumbramientos, en los que estaban presentes una o varias Moiras que asignaban al recién nacido el lote que le correspondía en vida. La Belleza personificada asume, aquí, los papeles de ambas en toda clase de parto, material y espiritual.

—¿Qué crees tú, Sócrates, que es la causa de ese amor y de ese deseo? ¿O no te das cuenta de en qué terrible estado se encuentran todos los animales, los terrestres y los alados, cuando desean engendrar, cómo todos ellos están enfermos y amorosamente dispuestos, en primer lugar ^b en relación con su mutua unión y luego en relación con el cuidado de la prole, cómo por ella están prestos no sólo a luchar, incluso los más débiles contra los más fuertes, sino también a morir, cómo ellos mismos están consumidos por el hambre para alimentarla y así hacen todo lo demás? Si bien —dijo— podría pensarse que los hombres hacen esto por reflexión, respecto a los animales, sin embargo, ¿cuál podría ser la causa de semejantes disposiciones amorosas? ¿Puedes decírmela?

Y una vez más yo le decía que no sabía.

—¿Y piensas —dijo ella— llegar a ser algún día experto en las cosas del amor, si no entiendes esto?

—Pues por eso precisamente, Diótima, como te dije antes, he venido a ti, consciente de que necesito maestros. Dime, por tanto, la causa de esto y de todo lo demás relacionado con las cosas del amor.

—Pues bien, —dijo—, si crees que el amor es por naturaleza amor de lo que repetidamente hemos convenido, no ^d te extrañes, ya que en este caso, y por la misma razón que en el anterior, la naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal. Pero sólo puede serlo de esta manera: por medio de la procreación, porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo. Pues incluso en el tiempo en que se dice que vive cada una de las criaturas vivientes y que es la misma, como se dice, por ejemplo, que es el mismo un hombre desde su niñez hasta que se hace viejo, sin embargo, aunque se dice que es el mismo, ese individuo nunca tiene en sí las mismas

cosas, sino que continuamente se renueva y pierde otros elementos, en su pelo, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en todo su cuerpo. Y no sólo en el cuerpo, sino ^e también en el alma: los hábitos, caracteres, opiniones, deseos, placeres, tristezas, temores, ninguna de estas cosas jamás permanece la misma en cada individuo, sino que unas nacen y otras mueren. Pero mucho más extraño todavía que esto es que también los conocimientos no sólo ^{208a} nacen unos y mueren otros en nosotros, de modo que nunca somos los mismos ni siquiera en relación con los conocimientos, sino que también le ocurre lo mismo a cada uno de ellos en particular. Pues lo que se llama practicar existe porque el conocimiento sale de nosotros, ya que el olvido es la salida de un conocimiento, mientras que la práctica, por el contrario, al implantar un nuevo recuerdo en lugar del que se marcha, mantiene el conocimiento, hasta el punto de que parece que es el mismo. De esta manera, en efecto, se conserva todo lo mortal, no por ser siempre completamente lo mismo, como lo divino, sino porque lo que se marcha y está ya envejecido deja en su lugar otra cosa ^b nueva semejante a lo que era. Por este procedimiento, Sócrates —dijo—, lo mortal participa de inmortalidad, tanto el cuerpo como todo lo demás; lo inmortal, en cambio, participa de otra manera. No te extrañes, pues, si todo ser estima por naturaleza a su propio vástago, pues por causa de inmortalidad ese celo y ese amor acompaña a todo ser ¹⁰⁸.

¹⁰⁸ En esta parte del discurso de Diótima se ha querido ver una postura diferente de Platón frente a la idea de la inmortalidad del alma, una de las doctrinas fundamentales de su filosofía de la madurez expuesta en *Fedón*, *Menón* y *Fedro*. Se ha hablado de un cierto escepticismo de Platón en esta materia cuando escribe el *Banquete*. La cuestión ha sido muy debatida y para una amplia información véase GUTHRIE, *A history...*

Cuando hube escuchado este discurso, lleno de admiración le dije:

—Bien, sapientísima Diotima, ¿es esto así en verdad?

Y ella, como los auténticos sofistas, me contestó:

—Por supuesto, Sócrates, ya que, si quieres reparar en el amor de los hombres por los honores, te quedarías asombrado también de su irracionalidad, a menos que medites en relación con lo que yo he dicho, considerando en qué terrible estado se encuentran por el amor de llegar a ser famosos «y dejar para siempre una fama inmortal»¹⁰⁹. Por esto, aún más que por sus hijos, están dispuestos a arrostrar todos los peligros, a gastar su dinero, a soportar cualquier tipo de fatiga y a dar su vida. Pues, ¿crees tú —dijo— que Alceste hubiera muerto por Admeto o que Aquiles hubiera seguido en su muerte a Patroclo o que vuestro Codro¹¹⁰ se hubiera adelantado a morir por el reinado de sus hijos, si no hubiera creído que iba a quedar de ellos el recuerdo inmortal que ahora tenemos por su

vol. IV, págs. 387-392. Lo que Platón dice aquí, al respecto, debe verse como una ampliación de su teoría de la inmortalidad; Platón no tenía por costumbre reconciliar lo que dice en una obra con lo que había dicho previamente en otra, por lo que muchas veces es difícil decidir si ha cambiado de opinión o si está expresando aspectos diferentes del mismo problema (cf. DOVER, *Greek Homosexuality...*, pág. 160, n. 9). Lo que aquí expone su autor es, simplemente, el afán del hombre por hacerse inmortal en esta vida a través de su prole. En todo el diálogo no hay ni una palabra que aluda a que el alma sea percedera.

¹⁰⁹ Hexámetro de autor desconocido. Se piensa que pueda tratarse de la propia Diotima (Platón), parodiando lo que Agatón había hecho también en 197c.

¹¹⁰ Legendario rey del Ática, que, sabiendo por el oráculo de Delfos que unos invasores dorios conseguirían apoderarse de Atenas si respetaban la vida de su rey, se disfrazó de mendigo y logró que lo mataran, con lo que los invasores desistieron de tomar la ciudad. Sus hijos fueron Androclo y Neleo (cf. HERÓDOTO, V 65-76).

virtud? Ni mucho menos —dijo—, sino que más bien, creo yo, por inmortal virtud y por tal ilustre renombre todos hacen todo, y cuanto mejores sean, tanto más, pues aman lo que es inmortal. En consecuencia, los que son fecundos —dijo— según el cuerpo se dirigen preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes, procurándose mediante la procreación de hijos inmortalidad, recuerdo y felicidad, según creen, para todo tiempo futuro. En cambio, los que son fecundos según el alma... pues hay, en efecto —dijo—, quienes conciben en las almas aún más que en los cuerpos lo que corresponde al alma concebir y dar a luz. ¿Y qué es lo que le corresponde? El conocimiento y cualquier otra virtud, de las que precisamente son procreadores todos los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores. Pero el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es mesura y justicia. Ahora bien, cuando uno de éstos se siente desde joven fecundo en el alma, siendo de naturaleza divina, y, llegada la edad, desea ya procrear y engendrar, entonces busca también él, creo yo, en su entorno la belleza en la que pueda engendrar, pues en lo feo nunca engendrará. Así, pues, en razón de su fecundidad, se apeg a los cuerpos bellos más que a los feos, y si se tropieza con un alma bella, noble y bien dotada por naturaleza, entonces muestra un gran interés por el conjunto; ante esta persona tiene al punto abundancia de razonamientos sobre la virtud, sobre cómo debe ser el hombre bueno y lo que debe practicar, e intenta educarlo. En efecto, al estar en contacto, creo yo, con lo bello y tener relación con ello, da a luz y procrea lo que desde hacía tiempo tenía concebido, no sólo en su presencia, sino también recordándolo en su ausencia, y en común con el objeto bello ayuda a criar lo engendrado, de

suerte que los de tal naturaleza mantienen entre sí una comunidad mucho mayor que la de los hijos y una amistad más sólida, puesto que tienen en común hijos más bellos y más inmortales. Y todo el mundo preferiría para sí haber engendrado tales hijos en lugar de los humanos, cuando echa una mirada a Homero, a Hesíodo y demás buenos poetas, y siente envidia porque han dejado de sí descendientes tales que les procuran inmortal fama y recuerdo por ser inmortales ellos mismos; o si quieres —dijo—, los hijos que dejó Licurgo en Lacedemonia, salvadores de Lacedemonia y, por así decir, de la Hélade entera ¹¹¹. Honrado es también entre vosotros Solón ¹¹², por haber dado origen a vuestras leyes, y otros muchos hombres lo son en otras muchas partes, tanto entre los griegos como entre los bárbaros, por haber puesto de manifiesto muchas y hermosas obras y haber engendrado toda clase de virtud. En su honor se han establecido ya también muchos templos y cultos ¹¹³ por tales hijos, mientras que por hijos mortales todavía no se han establecido para nadie.

¹¹¹ Licurgo es el semilegendario legislador de Esparta considerado como el creador de las leyes e instituciones espartanas (que Diótima denomina sus «hijos») calificadas de salvadoras de Lacedemonia por el poder militar que otorgaron a Esparta, y de la Hélade por el papel de Esparta en las Guerras Médicas.

¹¹² Poeta y legislador ateniense, de principios del s. VI a. C., que con sus reformas constitucionales puso los cimientos de la democracia ateniense.

¹¹³ La palabra griega *hierá* alude tanto a templos y santuarios, como a ritos y sacrificios. En cualquier caso, la alusión a levantar templos en honor de hombres de estado deificados se refiere posiblemente a comunidades orientales, en las que las leyes se consideran tradicionalmente adscritas a legendarios legisladores divinos. Los griegos no deificaron a sus legisladores (cf. TAYLOR, *Plato...*, pág. 228, n. 2).

Éstas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y suprema revelación, por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte ¹¹⁴. Por consiguiente, yo misma te los diré ^{210a} —afirmó— y no escatimaré ningún esfuerzo; intenta seguirme, si puedes. Es preciso ¹¹⁵, en efecto —dijo— que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos Y, si su guía

¹¹⁴ Según G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Madrid, 1973, pág. 165, n. 11, estas palabras de Diótima hay que entenderlas en el contexto de la conocida ignorancia y modestia socráticas, pues suponer que Platón por boca de Diótima pretende situarse a un nivel superior a su maestro sería ridículo. En cambio, F. M. CORNFORD, «La doctrina de Eros en el Banquete», en su libro *La filosofía no escrita*, Barcelona, 1974, págs. 127-146, esp. pág. 139, entiende que, hasta esta parte del discurso de Diótima, se ha hablado de una inmortalidad de la criatura mortal que se perpetúa en la raza, en la fama y en sus ideas, correspondiente a la filosofía socrática de la vida en este mundo, mientras que la revelación del otro mundo, del mundo de las Ideas, se reserva para los grandes misterios que vienen a continuación. El punto en que maestro y discípulo se separan estaría en estas palabras de Diótima que indican que Platón supera al Sócrates histórico.

¹¹⁵ Todo este pasaje, hasta 212a, suele considerarse como una de las partes más conocidas del corpus platónico y una de las más hermosas páginas filosóficas de todos los tiempos, «expresión de uno de los momentos cumbres del pensamiento humano» (cf. J. VIVES, *Genesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, 1970, pág. 209). La descripción de la serie de etapas o grados por los que hay que atravesar hasta llegar a la comprensión de la idea o forma de Belleza llega hasta 210c (cf., sobre esta parte, J. M. E. MORAVCSIK, «Reason and Eros in the 'Ascent'-Passage of the Symposium», en J. P. ANTON-G. L. KUSTAS [eds.], *J. Essays...*, págs. 285-302). Para J. N. FINDLAY, «The Myths of Plato», *Dionysius* II (1978), 19-34, lo que se describe en este pasaje es una especie de yoga eidético que procede sistemáticamente de lo sensual e individual a lo poético y genérico.

lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebatado por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante. Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de éstas y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello ¹¹⁶ y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría, hasta que fortalecido entonces y

¹¹⁶ Esta metáfora reaparece en autores tardíos como Dioniso el Areopagita y Gregorio Nacianceno, quien la emplea en relación con la esencia infinita de Dios (cf. P. COLACIOPES, «Variations sur une métaphore de Platon», *C. and M.* 27 [1966], 116-7).

crecido descubra una única ciencia cual es la ciencia de una belleza como la siguiente. Intenta ahora —dijo— prestarme la máxima atención posible. En efecto ¹¹⁷, quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores, que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ^{211a} ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el naci-

¹¹⁷ Desde aquí hasta 211b, tenemos la descripción de las características de la Belleza en sí que constituyen un verdadero paradigma de lo que se denomina una Forma platónica, con las propiedades que ésta debe reunir para que se la considere un verdadero universal. Sobre la doctrina platónica de las formas en general, pueden consultarse los siguientes trabajos: J. A. NUÑO, *La dialéctica platónica. Su desarrollo en relación con la teoría de las formas*, Caracas, 1962; R. E. ALLEN, *Plato's Euthyphron and the Early Theory of Forms*, Londres, 1970; J. M. E. MORAVCSIK, «Recollecting the Theory of Forms», en WERKMEISTER (ed.), *Facets...*, págs. 1-20; H. TELOR, «The Isolation and Connection of the Forms in Plato's Middle Dialogues», *Apeiron* X (1976), 20-33.

miento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada. Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin. Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí¹¹⁸. En este período de la vida, querido Sócrates —dijo la extranjera de Mantinea—, más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí. Si alguna vez llegas a verla, te parecerá que no es comparable ni con el oro ni con los vestidos ni con los jóvenes y adolescentes bellos, ante cuya presencia ahora te quedas extasiado y estás dispuesto, tanto tú como otros muchos, con tal de poder ver al amado y estar

¹¹⁸ Esta descripción de la forma de Belleza se ha considerado similar a la descripción que hace PARMÉNIDES del Ser en su fr. 28 B 8 (cf. *Los filósofos presocráticos*, vol. I, frs. 1050-1051, págs. 479-481), y se ha pensado en una influencia de la escuela eleata en una fase temprana de su desarrollo sobre Platón. Para la relación Platón-Parménides a propósito de este pasaje, véase F. SOLMSEN, «Parmenides and the description of perfect beauty in Plato's *Symposium*», *AJPh* 92 (1971), 62-70; R. K. SPRAGUE, «*Symposium* 211a, and Parmenides, frag. 8», *CPh* 66 (1971), 261; G. RODIS-Lewis, «Platon, les Muses et le Beau», *BAGB* (1983), 265-276, esp. pág. 274.

siempre con él, a no comer ni beber, si fuera posible, sino únicamente a contemplarlo y estar en su compañía. ¿Qué debemos imaginar, pues —dijo—, si le fuera posible a alguno ver la belleza en sí, pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas frustrerías mortales, y pudiera contemplar la divina belleza en sí, específicamente única? ¿Acaso crees —dijo— que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees —dijo— que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?

Esto, Fedro, y demás amigos, dijo Diotima y yo quedé convencido; y convencido intento también persuadir a los demás de que para adquirir esta posesión difícilmente podría uno tomar un colaborador de la naturaleza humana mejor que Eros. Precisamente, por eso, yo afirmo que todo hombre debe honrar a Eros, y no sólo yo mismo honro las cosas del amor y las practico sobremanera, sino que también las recomiendo a los demás y ahora y siempre elogio el poder y la valentía de Eros, en la medida en que soy capaz. Considera, pues, Fedro, este discurso, si quieres, como un encomio dicho en honor de Eros o, si prefieres, dale el nombre que te guste y como te guste.

Cuando Sócrates hubo dicho esto, me contó Aristodemmo que los demás le elogiaron, pero que Aristófanes intentó decir algo, puesto que Sócrates al hablar le había men-

cionado a propósito de su discurso ¹¹⁹. Mas de pronto la puerta del patio fue golpeada y se produjo un gran ruido como de participantes en una fiesta, y se oyó el sonido de una flautista. Entonces Agatón dijo:

^a —Esclavos, id a ver y si es alguno de nuestros conocidos, hacédle pasar; pero si no, decid que no estamos bebiendo, sino que estamos durmiendo ya.

No mucho después se oyó en el patio la voz de Alcibiades, fuertemente borracho, preguntando a grandes gritos dónde estaba Agatón y pidiendo que le llevaran junto a él. Le condujeron entonces hasta ellos, así como a la flautista que le sostenía y a algunos otros de sus acompañantes, pero él se detuvo en la puerta, coronado con una ^e tupida corona de hiedra y violetas y con muchas cintas sobre la cabeza, y dijo:

—Salud, caballeros. ¿Acogéis como compañero de bebida a un hombre que está totalmente borracho, o debemos marcharnos tan pronto como hayamos coronado a Agatón, que es a lo que hemos venido? Ayer, en efecto, dijo, no me fue posible venir, pero ahora vengo con estas cintas sobre la cabeza, para de mi cabeza coronar la cabeza del hombre más sabio y más bello, si se me permite hablar así. ¿Os burláis de mí porque estoy borracho?

^{213a} Pues, aunque os riáis, yo sé bien que digo la verdad. Pero decidme enseguida: ¿entro en los términos acordados, o no?, ¿beberéis conmigo, o no?

Todos lo aclamaron y lo invitaron a entrar y tomar asiento. Entonces Agatón lo llamó y él entró conducido por sus acompañantes, y desatándose al mismo tiempo las cintas para coronar a Agatón, al tenerlas delante de los ojos, no vio a Sócrates y se sentó junto a Agatón, en

medio de éste y Sócrates, que le hizo sitio en cuanto lo ^b vio. Una vez sentado, abrazó a Agatón y lo coronó.

—Esclavos —dijo entonces Agatón—, descalzad a Alcibiades, para que se acomode aquí como tercero.

—De acuerdo —dijo Alcibiades—, pero ¿quién es ese tercer compañero de bebida que está aquí con nosotros?

Y, a la vez que se volvía, vio a Sócrates, y al verlo se sobresaltó y dijo:

—¡Heracles! ¿Qué es esto? ¿Sócrates aquí? Te has acomodado aquí acechándome de nuevo, según tu costumbre ^c de aparecer de repente donde yo menos pensaba que ibas a estar. ¿A qué has venido ahora? ¿Por qué te has colocado precisamente aquí? Pues no estás junto a Aristófanes ni junto a ningún otro que sea divertido y quiera serlo, sino que te las has arreglado para ponerte al lado del más bello de los que están aquí dentro.

—Agatón —dijo entonces Sócrates—, mira a ver si me vas a defender, pues mi pasión por este hombre se me ha convertido en un asunto de no poca importancia. En efecto, desde aquella vez en que me enamoré de él, ya no me ^d es posible ni echar una mirada ni conversar siquiera con un solo hombre bello sin que éste, teniendo celos y envidia de mí, haga cosas raras, me increpe y contenga las manos a duras penas. Mira, pues, no sea que haga algo también ahora; reconcílianos o, si intenta hacer algo violento, protégeme, pues yo tengo mucho miedo de su locura y de su pasión por el amante.

—En absoluto —dijo Alcibiades—, no hay reconciliación entre tú y yo. Pero ya me vengaré de ti por esto en otra ocasión. Ahora, Agatón —dijo—, dame algunas de ^e esas cintas para coronar también ésta su admirable cabeza y para que no me reproche que te coroné a ti y que, en

¹¹⁹ Cf. *supra*, n. 104.

cambio, a él, que vence a todo el mundo en discursos, no sólo anteayer como tú, sino siempre, no le coroné.

Al mismo tiempo cogió algunas cintas, coronó a Sócrates y se acomodó. Y cuando se hubo reclinado dijo:

—Bien, caballeros. En verdad me parece que estáis sobrios y esto no se os puede permitir, sino que hay que beber, pues así lo hemos acordado. Por consiguiente, me elijo a mí mismo como presidente de la bebida, hasta que vosotros bebáis lo suficiente. Que me traigan, pues, Agatón, una copa grande, si hay alguna. O más bien, no hace ninguna falta. Trae, esclavo, aquella vasija de refrescar el vino —dijo—, al ver que contenía más de ocho cótilas ¹²⁰.

^{214a} Una vez llena, se la bebió de un trago, primero, él y, luego, ordenó llenarla para Sócrates, a la vez que decía:

—Ante Sócrates, señores, este truco no me sirve de nada, pues beberá cuanto se le pida y nunca se embriagará.

En cuanto hubo escanciado el esclavo, Sócrates se puso a beber. Entonces, Erixímaco dijo:

—¿Cómo lo hacemos, Alcibiades? ¿Así, sin decir ni cantar nada ante la copa, sino que vamos a beber simplemente como los sedientos?

—Erixímaco —dijo Alcibiades—, excelente hijo del mejor y más prudente padre, salud.

—También para ti, dijo Erixímaco, pero ¿qué vamos a hacer?

—Lo que tú ordenes, pues hay que obedecerte:

porque un médico equivale a muchos otros hombres ¹²¹.

¹²⁰ Medida de líquidos de unos 27 cl.; en total, pues, un poco más de 2 l.

¹²¹ Palabras de Idomeneo a Néstor, dichas del médico Macaón en *Il.* XI 514.

Manda, pues, lo que quieras.

—Escucha, entonces —dijo Erixímaco—. Antes de que tú entraras habíamos decidido que cada uno debía pronunciar por turno, de izquierda a derecha, un discurso sobre Eros lo más bello que pudiera y hacer su encomio. Todos los demás hemos hablado ya. Pero puesto que tú no has hablado y ya has bebido, es justo que hables y, una vez que hayas hablado, ordenes a Sócrates lo que quieras, y éste al de la derecha y así los demás.

—Dices bien, Erixímaco —dijo Alcibiades—, pero comparar el discurso de un hombre bebido con los discursos de hombres serenos no sería equitativo. Además, bienaventurado amigo, ¿te convence Sócrates en algo de lo que acaba de decir? ¿No sabes que es todo lo contrario de lo que decía? Efectivamente, si yo elogio en su presencia a algún otro, dios u hombre, que no sea él, no apartará de mí sus manos.

—¿No hablarás mejor? —dijo Sócrates.

—¿Por Poseidon! —exclamó Alcibiades—, no digas nada en contra, que yo no elogiaría a ningún otro estando tú presente.

—Pues bien, hazlo así —dijo Erixímaco—, si quieres. Elogia a Sócrates.

—¿Qué dices? —dijo Alcibiades. ¿Te parece bien, Erixímaco, que debo hacerlo? ¿Debo atacar a este hombre y vengarme delante de todos vosotros?

¡Eh, tú! —dijo Sócrates—, ¿qué tienes en la mente? ¿Elogiarme para ponerme en ridículo?, ¿o qué vas a hacer?

—Diré la verdad. Mira si me lo permites.

—Por supuesto —dijo Sócrates—, tratándose de la verdad, te permito y te invito a decirla.

—La diré inmediatamente —dijo Alcibiades—. Pero tú haz lo siguiente: si digo algo que no es verdad, interrúmpe-

me, si quieres, y di que estoy mintiendo, pues no falsearé nada, al menos voluntariamente. Mas no te asombres si cuento mis recuerdos de manera confusa, ya que no es nada fácil para un hombre en este estado enumerar con facilidad y en orden tus rarezas.

A Sócrates, señores, yo intentaré elogiarlo de la siguiente manera: por medio de imágenes ¹²². Quizás él creará que es para provocar la risa, pero la imagen tendrá por objeto la verdad, no la burla. Pues en mi opinión es lo más parecido a esos silenos ¹²³ existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior. Y afirmo, además, que se parece al sátiro Marsias ¹²⁴. Así, pues, que eres se-

¹²² La ejemplificación por medio de comparaciones o imágenes es típica del humor griego (cf. ARISTÓFANES, *Av.* 801-808; *Avisp.* 1308-1313) y en Platón se relaciona con la doctrina de la imitación (cf., también, *Men.* 80a-c). Para el tema, véase A. DIÈS, *Autour de Platon*, París, 1927, pág. 594, y W. J. VERDENIUS, «Plato's Doctrine of Artistic Imitation», en VLASTOS (ed.), *Plato...*, págs. 259-273, esp. pág. 269.

¹²³ También JENOFONTE, *Banq.* IV 19, compara a Sócrates con silenos. Sileno es, unas veces, padre de los sátiros (como en *El Cíclope* de Eurípides) y, otras, una categoría más de sátiros. Sátiros y silenos pertenecen al séquito de Dioniso; los primeros son deidades peloponésicas y los segundos jónicas. Por influencia del drama satírico llegaron a ser prácticamente idénticas. Es posible que los artistas de la Atenas del s. v a. C. adornasen sus talleres con grandes cajas en forma de silenos en las que guardaban sus más bellas estatuas, aunque no tenemos otras referencias a esta costumbre.

¹²⁴ HERÓDOTO, VII 26, 3, llama a Marsias sileno, y la denominación aquí de sátiro se debe a lo que hemos dicho en la nota anterior. Marsias es una figura legendaria que quiso competir en música con Apolo y fue desollado por éste. El mito de Marsias (que Heródoto cuenta en el pasaje arriba mencionado) parece reflejar el antagonismo entre la cítara, aristo-

mejante a éstos, al menos en la forma, Sócrates, ni tú mismo podrás discutirlo, pero que también te pareces en lo demás, escúchalo a continuación. Eres un lujurioso ¹²⁵. ¿O no? Si no estás de acuerdo, presentaré testigos. Pero, ¿que no eres flautista? Por supuesto, y mucho más extraordinario que Marsias. Éste, en efecto, encantaba a los hombres mediante instrumentos con el poder de su boca y aún hoy encanta al que interprete con la flauta sus melodías —pues las que interpretaba Olimpo ¹²⁶ digo que son de Marsias, su maestro—. En todo caso, sus melodías, ya las interprete un buen flautista o una flautista mediocre, son las únicas que hacen que uno quede poseso y revelan, por ser divinas, quienes necesitan de los dioses y de los ritos de iniciación. Mas tú te diferencias de él sólo en que sin instrumentos, con tus meras palabras, haces lo mismo. De hecho, cuando nosotros oímos a algún otro, aunque sea muy buen orador, pronunciar otros discursos, a ninguno nos importa, por así decir, nada. Pero cuando se te oye a ti o a otro pronunciando tus palabras, aunque sea muy torpe el que las pronuncie, ya se trate de mujer, hombre o joven quien las escucha, quedamos pasmados

crática, representada por Apolo, y la flauta, popular, de procedencia asiática, representada por Marsias. El músico certamen entre Apolo y Marsias aparece en las pinturas de los vasos griegos desde el 435 a. C.

¹²⁵ Hemos traducido así el término griego *hybristés* para guardar la relación que Alcibiades establece aquí entre Sócrates y los sátiros-silenos, cuya *hybris* más frecuente era, como se sabe, el asalto sexual. Aplicado a Sócrates es irónico, ya que, como se demostrará luego, la *hybris* de Sócrates era distinta (cf. M. GAGARIN, «Socrates's *hybris* and Alcibiades' failure», *Phoenix* 31 [1977], 22-37).

¹²⁶ Al igual que Marsias, tampoco Olimpo es una figura histórica (en *Leyes* 677d y en *Ion* 533b aparece entre personajes míticos). En época clásica se tocaban, en determinadas fiestas, ciertas composiciones muy antiguas que pasaban por ser suyas.

y posesos. Yo, al menos, señores, si no fuera porque iba a parecer que estoy totalmente borracho, os diría bajo juramento qué impresiones me han causado personalmente sus palabras y todavía ahora me causan. Efectivamente, cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la música de los coribantes ¹²⁷, las lágrimas se me caen por culpa de sus palabras y veo que también a otros muchos les ocurre lo mismo. En cambio, al oír a Pericles ¹²⁸ y a otros buenos oradores, si bien pensaba que hablaban elocuentemente, no me ocurría, sin embargo, nada semejante, ni se alborotaba mi alma, ni se irritaba en la idea de que vivía como esclavo, mientras que por culpa de este Marsias, aquí presente, muchas veces me he encontrado, precisamente, en un estado tal que me parecía que no valía la pena vivir en las condiciones en que estoy. Y esto, Sócrates, no dirás que no es verdad. Incluso todavía ahora soy plenamente consciente de que si quisiera prestarle oído no resistiría, sino que me pasaría lo mismo, pues me obliga a reconocer que, a pesar de estar falto de muchas cosas, aún me descuido de mí mismo y me ocupo de los asuntos de los atenienses. A la fuerza,

¹²⁷ Los coribantes eran un grupo mítico de sacerdotes asociado al culto de la diosa frigia Cibele. El rasgo más llamativo de su culto era la música de tambor y flauta ejecutada con acompañamiento de danzas con la que se entraba en un estado de trance místico, de propiedades curativas, en el que se creía oír directamente la voz de la diosa (cf. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1980, págs. 83-85). Alcibiades sugiere que él también cree escuchar una voz divina cuando oye hablar a Sócrates.

¹²⁸ En la comedia *Demos* de Éupolis, escrita unos 17 años después de la muerte de Pericles, se hablaba de la incuestionable superioridad en la oratoria de este gran estadista ateniense (cf. fr. 94 K.). Para la relación de algunas expresiones usadas aquí por Alcibiades con este fragmento, cf. VICAIRE, *Platon...*, págs. 183-4.

pues, me tapo los oídos y salgo huyendo de él como de las sirenas ¹²⁹, para no envejecer sentado aquí a su lado. Sólo ante él de entre todos los hombres he sentido lo que no se creería que hay en mí: el avergonzarme ante alguien. Yo me avergüenzo únicamente ante él, pues sé perfectamente que, si bien no puedo negarle que no se debe hacer lo que ordena, sin embargo, cuando me aparto de su lado, me dejo vencer por el honor que me dispensa la multitud. Por consiguiente, me escapo de él y huyo, y cada vez que le veo me avergüenzo de lo que he reconocido. Y muchas veces vería con agrado que ya no viviera entre los hombres, pero si esto sucediera, bien sé que me dolería mucho más, de modo que no sé cómo tratar con este hombre.

Tal es, pues, lo que yo y otros muchos hemos experimentado por las melodías de flauta de este sátiro. Pero oídmeme todavía cuán semejante es en otros aspectos a aquellos con quienes le comparé y qué extraordinario poder tiene, pues tened por cierto que ninguno de vosotros le conoce. Pero yo os lo describiré, puesto que he empezado. Veis, en efecto, que Sócrates está en disposición amorosa con los jóvenes bellos, que siempre está en torno suyo y se queda extasiado, y que, por otra parte, ignora todo y nada sabe, al menos por su apariencia. ¿No es esto propio de sileno? Totalmente, pues de ello está revestido por fuera, como un sileno esculpido, mas por dentro, una vez abierto, ¿de cuántas templanzas, compañeros de bebida, creéis que está lleno? Sabed que no le importa nada si alguien es bello, sino que lo desprecia como ninguno podría imaginar, ni si es rico, ni si tiene algún otro privilegio de los celebrados por la multitud. Por el contrario, considera que todas

¹²⁹ Las personas que oían la música de las Sirenas permanecían con ellas y morían (cf. HOMERO, *Od.* XII 37-54 y 154-200).

estas posesiones no valen nada y que nosotros no somos nada, os lo aseguro. Pasa toda su vida ironizando ¹³⁰ y bromeando con la gente; mas cuando se pone serio y se abre, no sé si alguno ha visto las imágenes de su interior. Yo, sin embargo, las he visto ya una vez y me parecieron que eran tan divinas y doradas, tan extremadamente bellas y admirables, que tenía que hacer sin más lo que Sócrates ²¹⁷⁰ mandara. Y creyendo que estaba seriamente interesado por mi belleza pensé que era un encuentro feliz y que mi buena suerte era extraordinaria, en la idea de que me era posible, si complacia a Sócrates, oír todo cuanto él sabía. ¡Cuán tremendamente orgulloso, en efecto, estaba yo de mi belleza! Reflexionando, pues, sobre esto, aunque hasta entonces no solía estar solo con él sin acompañante, en esta ocasión, sin embargo, lo despedí y me quedé solo en su compañía. Preciso es ante vosotros decir toda la verdad ¹³¹; así, pues, prestad atención y, si miento, Sócrates, refútame. Me quedé, en efecto, señores, a solas con él y creí que al punto iba a decirme las cosas que en la soledad un amante diría a su amado; y estaba contento. Pero no sucedió absolutamente nada de esto, sino que tras dialogar conmigo como solía y pasar el día en mi compañía, se fue y me dejó. A continuación le invité a hacer gimnasia conmigo, y hacia gimnasia con él en la idea de que así iba ⁶ a conseguir algo ¹³². Hizo gimnasia, en efecto, y luchó con-

¹³⁰ La ironía constituye uno de los rasgos más dominantes de la personalidad de Sócrates, y este pasaje en boca de Alcibiades es uno de los más ilustrativos al respecto (cf., también, 218d). Sobre el tema, véase LABORDERIE, *Le dialogue...* págs. 423-442.

¹³¹ Se ha pensado que esta exposición detallada de la relación Alcibiades-Sócrates, de la que tanto se hablaba, es para exculpar a Sócrates (cf. TOVAR, *Vida de Sócrates...*, págs. 97-98 y 289-290).

¹³² El gimnasio y la palestra ofrecían muchas oportunidades de ver desnudos a los jóvenes y funcionaban como centros sociales en los que

migo muchas veces sin que nadie estuviera presente. Y ¿qué debo decir? Pues que no logré nada. Puesto que de esta manera no alcanzaba en absoluto mi objetivo, me pareció que había que atacar a este hombre por la fuerza y no desistir, una vez que había puesto manos a la obra, sino que debía saber definitivamente cuál era la situación. Le invito, pues, a cenar conmigo, simplemente como un amante que tiende una trampa a su amado. Ni siquiera esto me lo aceptó al punto, pero de todos modos con el tiempo se dejó persuadir. Cuando vino por primera vez, nada más ¹ cenar quería marcharse y yo, por vergüenza, le dejé ir en esta ocasión. Pero volví a tenderle la misma trampa y, después de cenar, mantuve la conversación hasta entrada la noche, y cuando quiso marcharse, alegando que era tarde, leforcé a quedarse. Se echó, pues, a descansar en el lecho contiguo al mío, en el que precisamente había cenado, y ningún otro dormía en la habitación salvo nosotros. Hasta esta parte de mi relato, en efecto, la cosa podría estar bien ² y contarse ante cualquiera, pero lo que sigue no me lo oiríais decir si, en primer lugar, según el dicho, el vino, sin niños y con niños ¹³³, no fuera veraz y, en segundo lugar, porque me parece injusto no manifestar una muy brillante acción de Sócrates, cuando uno se ha embarcado a hacer su elogio. Además, también a mí me sucede lo que le pasa a quien ha sufrido una mordedura de víbora, pues dicen

era posible establecer algún contacto (cf. PLATÓN, *Córm.* 154a-c; *Eutid.* 273a; *Lis.* 206e). Sobre este aspecto, véase J. OEHLE, «Gymnasium», en *RE*, XVII (1912), cols. 2003-2026, y DOVER, *Greek Homosexuality...*, pág. 54, n. 30.

¹³³ Existían, al parecer, dos formas de este proverbio: *oînos kai alêtheia* «vino y verdad» y *oînos kai paîdes alêtheis* «el vino y los niños dicen la verdad». En las palabras de Alcibiades hay una mezcla de ambas formas.

que el que ha experimentado esto alguna vez no quiere decir cómo fue a nadie, excepto a los que han sido mordidos también, en la idea de que sólo ellos comprenderán y perdonarán, si se atrevió a hacer y decir cualquier cosa ^{218a} bajo los efectos del dolor. Yo, pues, mordido por algo más doloroso y en la parte más dolorosa de las que uno podría ser mordido —pues es en el corazón, en el alma, o como haya que llamarlo, donde he sido herido y mordido por los discursos filosóficos, que se agarran más cruelmente que una víbora cuando se apoderan de un alma joven no mal dotada por naturaleza y la obligan a hacer y decir cualquier cosa— y viendo, por otra parte, a los Fedros, Agatones, Erixímacos, Pausanias, Aristodemos y ^b Aristófanes —¿y qué necesidad hay de mencionar al propio Sócrates y a todos los demás?; pues todos habéis participado de la locura y frenesí del filósofo— ...por eso precisamente todos me vais a escuchar, ya que me perdonaréis por lo que entonces hice y por lo que ahora digo. En cambio, los criados y cualquier otro que sea profano y vulgar, poned ante vuestras orejas puertas muy grandes ¹³⁴.

^c Pues bien, señores, cuando se hubo apagado la lámpara y los esclavos estaban fuera, me pareció que no debía andarme por las ramas ante él, sino decirle libremente lo que pensaba. Entonces le sacudí y le dije:

—Sócrates, ¿estás durmiendo?

—En absoluto —dijo él.

—¿Sabes lo que he decidido?

—¿Qué exactamente?, —dijo.

—Creo —dijo yo— que tú eres el único digno de convertirse en mi amante y me parece que vacilas en mencio-

¹³⁴ Referencia a un verso órfico que proclamaba la ley del silencio obligatorio a los profanos o no iniciados (cf. G. HERMANN, *Orphica*, Leipzig, 1805 [reimp., Hildesheim, 1971], pág. 447).

nármelo. Yo, en cambio, pienso lo siguiente: considero que es insensato no complacerte en esto como en cualquier otra cosa que necesites de mi patrimonio o de mis amigos. Para mí, en efecto, nada es más importante que el que yo llegue ^d a ser lo mejor posible y creo que en esto ninguno puede serme colaborador más eficaz que tú. En consecuencia, yo me avergonzaría mucho más ante los sensatos por no complacer a un hombre tal, que ante la multitud de insensatos por haberlo hecho.

Cuando Sócrates oyó esto, muy irónicamente, según su estilo tan característico y usual, dijo:

—Querido Alcibiades, parece que realmente no eres un tonto, si efectivamente es verdad lo que dices de mí y hay en mí un poder por el cual tú podrías llegar a ser mejor. En tal caso, debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico. Ahora bien, si intentas, al verla, compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no en poco piensas aventajarme, pues pretendes adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que lo es sólo en apariencia, y de hecho te propones intercambiar «oro por bronce» ¹³⁵. Pero, mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido ^{219a} que no soy nada. La vista del entendimiento, ten por cierto, empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza ¹³⁶ a perder su fuerza, y tú todavía estás lejos de eso.

Y yo, al oírle, dije:

—En lo que a mí se refiere, éstos son mis sentimientos y no se ha dicho nada de distinta manera a como pienso.

¹³⁵ Alusión al conocido intercambio de armas de II, VI 232-6, donde Glauco permuta sus armas de oro por las de bronce de Diomedes.

¹³⁶ Para la elección de *árchētai* en lugar de *epichētrēi*, cf. H. RENNAN, «Plato, *Symposium* 219a 2-4», *CR* 19 (1969), 270.

Siendo ello así, delibera tú mismo lo que consideres mejor para ti y para mí.

—En esto, ciertamente, tienes razón —dijo—. En el futuro, pues, deliberaremos y haremos lo que a los dos nos parezca lo mejor en éstas y en las otras cosas.

Después de oír y decir esto y tras haber disparado, por así decir, mis dardos, yo pensé, en efecto, que lo había herido. Me levanté, pues, sin dejarle decir ya nada, lo envolví con mi manto —pues era invierno—, me eché debajo del viejo capote de ese viejo hombre, aquí presente, y ciñendo con mis brazos a este ser verdaderamente divino y maravilloso estuve así tendido toda la noche. En esto tampoco, Sócrates, dirás que miento. Pero, a pesar de hacer yo todo eso, él salió completamente victorioso, me despreció, se burló de mi belleza y me afrentó; y eso que en este tema, al menos, creía yo que era algo, ¡oh jueces! —pues jueces sois de la arrogancia de Sócrates—. Así, pues, sabed bien, por los dioses y por las diosas, que me levanté después de haber dormido con Sócrates no de otra manera que si me hubiera acostado con mi padre o mi hermano mayor.

Después de esto, ¿qué sentimientos creéis que tenía yo, pensando, por un lado, que había sido despreciado, y admirando, por otro, la naturaleza de este hombre, su templanza y su valentía, ya que en prudencia y firmeza había tropezado con un hombre tal como yo no hubiera pensado que iba a encontrar jamás? De modo que ni tenía por qué irritarme y privarme de su compañía, ni encontraba la manera de cómo podría conquistármelo. Pues sabía bien que en cuanto al dinero era por todos lados mucho más invulnerable que Ayante al hierro ¹³⁷, mientras que con lo úni-

co que pensaba que iba a ser conquistado se me había escapado. Así, pues, estaba desconcertado y deambulaba de acá para allá esclavizado por este hombre como ninguno lo había sido por nadie. Todas estas cosas, en efecto, me habían sucedido antes; mas luego hicimos juntos la expedición contra Potidea ¹³⁸ y allí éramos compañeros de mesa. Pues bien, en primer lugar, en las fatigas era superior no sólo a mí, sino también a todos los demás. Cada vez que nos veíamos obligados a no comer por estar aislados en algún lugar, como suele ocurrir en campaña, los demás no eran nada en cuanto a resistencia. En cambio, en las comidas abundantes sólo él era capaz de disfrutar, y especialmente en beber, aunque no quería, cuando era obligado a hacerlo vencía a todos; y lo que es más asombroso ¹³⁹ de todo: ningún hombre ha visto jamás a Sócrates borracho. De esto, en efecto, me parece que pronto tendréis la prueba. Por otra parte, en relación con los rigores del invierno —pues los inviernos allí son terribles—, hizo siempre cosas dignas de admiración, pero especialmente en una ocasión en que hubo la más terrible helada y mientras to-

debía a nada sobrenatural, sino a su enorme escudo y a la piel de león que cubría su cuerpo (cf. PÍNDARO, *Íst.* VI 47 ss., y SÓFOCLES, *Áy.* 575-6).

¹³⁸ Potidea, en la península calcídica, era colonia de Corinto y pertenecía a la confederación ateniense, de la que se subleva en el 432 a. C., constituyendo, por así decir, el primer acto de la Guerra del Peloponeso. Atenas envió allí un ejército de unos 3.000 hoplitas, entre los que se encontraba Sócrates, y se puso sitio a la ciudad que duró hasta el 430 a. C., fecha de su capitulación (cf., sobre estos hechos, TUCÍDIDES, I 56-65, y II 70). En PLATÓN, *Cárm.* 153a-c, vemos a Sócrates al regreso de esta campaña (cf., sobre la misma, TOVAR, *Vida de Sócrates...*, páginas 103-105).

¹³⁹ Sobre los aspectos asombrosos de Sócrates, véase A. ANDRÉS ROIG, «Sobre el asombro en los diálogos platónicos», en *Actas del Primer Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Mendoza, 1972, págs. 241-256.

¹³⁷ El tema de la invulnerabilidad de Ayante es posthomérico; no se

b dos, o no salían del interior de sus tiendas o, si salía alguno, iban vestidos con las prendas más raras, con los pies calzados y envueltos con fieltro y pieles de cordero, él, en cambio, en estas circunstancias, salió con el mismo manto que solía llevar siempre y marchaba descalzo sobre el hielo con más soltura que los demás calzados, y los soldados le miraban de reojo creyendo que los desafiaba. c Esto, ciertamente, fue así;

pero qué hizo de nuevo y soportó el animoso varón ¹⁴⁰

allí, en cierta ocasión, durante la campaña, es digno de oírse. En efecto, habiéndose concentrado en algo, permaneció de pie en el mismo lugar desde la aurora meditándolo, y puesto que no le encontraba la solución no desistía, sino que continuaba de pie investigando. Era ya mediodía y los hombres se habían percatado y, asombrados, se decían unos a otros:

—Sócrates está de pie desde el amanecer meditando algo.

Finalmente, cuando llegó la tarde, unos jonios, después de cenar —y como era entonces verano—, sacaron fuera d sus petates, y a la vez que dormían al fresco le observaban por ver si también durante la noche seguía estando de pie. Y estuvo de pie hasta que llegó la aurora y salió el sol. Luego, tras hacer su plegaria al sol ¹⁴¹, dejó el lugar y

¹⁴⁰ Verso tomado de la *Odisea* IV 242 y 271, dicho en una ocasión (242) por Helena y en otra (271) por Menelao a propósito de Ulises.

¹⁴¹ Las devociones e ideas religiosas de Sócrates se apartan de la religión tradicional. En JENOFONTE, *Banqu.* 8, 1 ss., lo encontramos haciendo una oración al dios Eros. La adoración que hace aquí del sol se enmarca dentro de la práctica popular, que testimonian HESTODO, *Trab.* 338 ss., y ARISTÓFANES, *Plut.* 771, de hacer sacrificios y súplicas a la salida y puesta del sol. Según E. R. DODDS, «Plato and the irrational Soul», en VLASTOS (ed.), *Plato...*, págs. 206-229, esp. pág. 224 y n. 70.

se fue. Y ahora, si queréis, veamos su comportamiento en las batallas, pues es justo concederle también este tributo. Efectivamente, cuando tuvo lugar la batalla por la que los generales me concedieron también a mí el premio al valor, ningún otro hombre me salvó sino éste, que no quería abandonarme herido y así salvó a la vez mis armas y a mí mismo ¹⁴². Y yo, Sócrates, también entonces pedía a los generales que te concedieran a ti el premio, y esto ni me lo reprocharás ni dirás que miento. Pero como los generales reparasen en mi reputación y quisieran darme el premio a mí, tú mismo estuviste más resuelto que ellos a que lo recibiera yo y no tú. Todavía en otra ocasión, señores, valió la pena contemplar a Sócrates, cuando el ejército huía de Delión ¹⁴³ en retirada. Se daba la circunstancia de que ^{221a} yo estaba como jinete y él con la armadura de hoplita. Dispersados ya nuestros hombres, él y Laques ¹⁴⁴ se retiraban juntos. Entonces yo me tropiezo casualmente con ellos y, en cuanto los veo, les exhorto a tener ánimo, diciéndoles que

la gran novedad de la reforma religiosa proyectada por Platón está en el énfasis que puso en el culto a cuerpos celestes como el sol, la luna y las estrellas, cuyos antecedentes, al menos para el sol, deben buscarse en el pensamiento y prácticas pitagóricas (cf., también, TOVAR, *Vida de Sócrates...*, pág. 145 y sigs.).

¹⁴² Esta batalla tuvo lugar en la campaña de Potidea, justo antes del asedio, en el verano del 432 a. C.

¹⁴³ La batalla de Delión, comarca situada al SE. de Beocia, en el 424 a. C., fue la más sangrienta de la Guerra del Peloponeso (cf. Tucídides, IV 89-101). Unos ocho mil atenienses al mando de Hipócrates fueron derrotados y dispersados por los tebanos comandados por Pagondas.

¹⁴⁴ General ateniense entre el 427 y 425 a. C. y en el 418 a. C., fecha en que muere en la batalla de Mantinea. En el diálogo platónico que lleva su nombre (181b), Laques admira el comportamiento de Sócrates en esta batalla y afirma que si todos hubieran combatido como él no la hubieran perdido (cf. TOVAR, *Vida de Sócrates...*, págs. 103-105).

no los abandonaría. En esta ocasión, precisamente, pude contemplar a Sócrates mejor que en Potidea, pues por estar a caballo yo tenía menos miedo. En primer lugar, ¡cuánto aventajaba a Laques en dominio de sí mismo! En segundo lugar, me parecía, Aristófanes, por citar tu propia expresión, que también allí como aquí marchaba «pavoneándose y girando los ojos de lado a lado»¹⁴⁵, observando tranquilamente a amigos y enemigos y haciendo ver a todo el mundo, incluso desde muy lejos, que si alguno tocaba a este hombre, se defendería muy enérgicamente. Por esto se retiraban seguros él y su compañero, pues, por lo general, a los que tienen tal disposición en la guerra ni siquiera los tocan y sólo persiguen a los que huyen en desorden.

Es cierto que en otras muchas y admirables cosas podría uno elogiar a Sócrates. Sin embargo, si bien a propósito de sus otras actividades tal vez podría decirse lo mismo de otra persona, el no ser semejante a ningún hombre, ni de los antiguos, ni de los actuales, en cambio, es digno de total admiración. Como fue Aquiles, en efecto, se podría comparar a Brásidas¹⁴⁶ y a otros, y, a su vez, como Pericles a Néstor y a Antenor¹⁴⁷ —y hay también otros—; y de la misma manera se podría comparar también a los demás. Pero como es este hombre, aquí presente, en origi-

¹⁴⁵ Adaptación del verso aristofánico de *Nubes* 362. Se trata del único pasaje de Platón en el que se recoge una cita de Aristófanes (cf. VICARRE, *Platon...*, pág. 187).

¹⁴⁶ El más famoso general espartano en la primera parte de la Guerra del Peloponeso, extraordinario por su habilidad, energía y valor, que murió combatiendo en Anfípolis en el 422 a. C. (cf. TUCÍDIDES, V 10, 8-11).

¹⁴⁷ Néstor y Antenor son famosos héroes del lado griego y troyano, respectivamente, ilustres por su sabiduría, prudencia y elocuencia (cf. HOMERO, *Il.* I 248 y III 148-151).

nalidad, tanto él personalmente como sus discursos, ni siquiera remotamente se encontrará alguno, por más que se le busque, ni entre los de ahora, ni entre los antiguos, a menos tal vez que se le compare, a él y a sus discursos, con los que he dicho: no con ningún hombre, sino con los silenos y sátiros.

Porque, efectivamente, y esto lo omití al principio, también sus discursos son muy semejantes a los silenos que se abren. Pues si uno se decidiera a oír los discursos de Sócrates, al principio podrían parecer totalmente ridículos. ¡Tales son las palabras y expresiones con que están revestidos por fuera, la piel, por así decir, de un sátiro insolente! Habla, en efecto, de burros de carga, de herreros, de zapateros y curtidores¹⁴⁸, y siempre parece decir lo mismo con las mismas palabras, de suerte que todo hombre inexperto y estúpido se burlaría de sus discursos. Pero si uno los ve cuando están abiertos y penetra en ellos, encontrará, en primer lugar, que son los únicos discursos que tienen sentido por dentro; en segundo lugar, que son los más divinos, que tienen en sí mismos el mayor número de imágenes de virtud y que abarcan la mayor cantidad de temas, o más bien, todo cuanto le conviene examinar al que piensa llegar a ser noble y bueno¹⁴⁹.

Esto es, señores, lo que yo elogio en Sócrates, y mezclando a la vez lo que le reprocho os he referido las ofen-

¹⁴⁸ Un reproche parecido sobre este modo de expresión socrática lo hace Calicles en *Gorg.* 490 c-d.

¹⁴⁹ La belleza interior de la que aquí habla Alcibiades y su comparación con los silenos del principio de su discurso recuerdan un poco el final del *Fedro* (279b-c), donde Platón pone en boca de Sócrates el único ejemplo de oración precisamente en honor de la belleza interna, y se la considera como modelo de oración del filósofo (cf. JAEGER, *Paideia...*, página 587).

sas que me hizo. Sin embargo, no las ha hecho sólo a mí, sino también a Cármides, el hijo de Glaucón, a Eutidemo¹⁵⁰, el hijo de Diocles, y a muchísimos otros, a quienes él engaña entregándose como amante, mientras que luego resulta, más bien, amado en lugar de amante. Lo cual también a ti te digo, Agatón, para que no te dejes engañar por este hombre, sino que, instruido por nuestra experiencia, tengas precaución y no aprendas, según el refrán, como un necio, por experiencia propia¹⁵¹.

Al decir esto Alcibiades, se produjo una risa general por su franqueza, puesto que parecía estar enamorado todavía de Sócrates.

—Me parece, Alcibiades —dijo entonces Sócrates—, que estás sereno, pues de otro modo no hubieras intentando jamás, disfranzando tus intenciones tan ingeniosamente, ocultar la razón por la que has dicho todo eso y lo has colocado ostensiblemente como una consideración accesoria al final de tu discurso, como si no hubieras dicho todo para enemistarnos a mí y a Agatón, al pensar que yo debo amarte a ti y a ningún otro, y Agatón ser amado por ti y por nadie más. Pero no me has pasado desapercibido, sino que ese drama tuyo satírico y silénico está perfecta-

¹⁵⁰ Cármides era un joven de extraordinaria belleza, según podemos ver por el diálogo que lleva su nombre (cf. 154a-155e). Eutidemo, que no debe confundirse con el sofista al que se refiere el diálogo platónico del mismo nombre, era también bello según se desprende de JENOFONTE, *Mem.* I 2, 29 y 4, 2, 1.

¹⁵¹ El tema de que el necio aprende padeciendo se encuentra formulado ya en HOMERO, *Il.* XVII 32, y en HESÍODO, *Trab.* 218, y constituye luego uno de los tópicos más constantes en la literatura griega posterior (Heródoto, Esquilo, Sófoles, etc.). Sobre la cuestión, véase la monografía de H. DÖRRIE, *Leid und Erfahrung. Die Wort- und Sinn-Verbindung pathen-mathein im griechischen Denken*, Wiesbaden, 1956.

mente claro. Así, pues, querido Agatón, que no gane nada con él y arréglatelas para que nadie nos enemiste a mí y a ti.

—En efecto, Sócrates —dijo Agatón—, puede que tengas razón. Y sospecho también que se sentó en medio de ti y de mí para mantenernos aparte. Pero no conseguiré nada, pues yo voy a sentarme junto a ti.

—Muy bien —dijo Sócrates—, siéntate aquí, junto a mí.

—¡Oh Zeus! —exclamó Alcibiades—, ¡cómo soy tratado una vez más por este hombre! Cree que tiene que ser superior a mí en todo. Pero, si no otra cosa, admirable hombre, permite, al menos, que Agatón se eche en medio de nosotros.

—Imposible —dijo Sócrates—, pues tú has hecho ya mi elogio y es preciso que yo a mi vez elogie al que está a mi derecha. Por tanto, si Agatón se sienta a continuación tuya, ¿no me elogiará de nuevo, en lugar de ser elogiado, más bien, por mí? Déjalo, pues, divino amigo, y no tengas celos del muchacho por ser elogiado por mí, ya que, por lo demás, tengo muchos deseos de encomiarlo.

—¡Bravo, bravo! —dijo Agatón—. Ahora, Alcibiades, no puedo de ningún modo permanecer aquí, sino que a la fuerza debo cambiar de sitio para ser elogiado por Sócrates.

—Esto es justamente, dijo Alcibiades, lo que suele ocurrir: siempre que Sócrates está presente, a ningún otro le es posible participar de la compañía de los jóvenes bellos. ¡Con qué facilidad ha encontrado ahora también una razón convincente para que éste se siente a su lado!

Entonces, Agatón se levantó para sentarse al lado de Sócrates, cuando de repente se presentó ante la puerta una gran cantidad de parrandistas y, encontrándola casualmente abierta porque alguien acababa de salir, marcharon directamente hasta ellos y se acomodaron. Todo se llenó de

ruido y, ya sin ningún orden, se vieron obligados a beber una gran cantidad de vino. Entonces Erixímaco, Fedro y algunos otros —dijo Aristodemo— se fueron y los dejaron, mientras que de él se apoderó el sueño y durmió mucho tiempo, al ser largas las noches, despertándose de día, cuando los gallos ya cantaban. Al abrir los ojos vio que de los demás, unos seguían durmiendo y otros se habían ido, mientras que Agatón, Aristófanes y Sócrates eran los únicos que todavía seguían despiertos y bebían de una gran copa de izquierda a derecha. Sócrates, naturalmente, conversaba con ellos. Aristodemo dijo que no se acordaba de la mayor parte de la conversación, pues no había asistido desde el principio y estaba un poco adormilado, pero que lo esencial era —dijo— que Sócrates les obligaba a reconocer que era cosa del mismo hombre saber componer comedia y tragedia, y que quien con arte es autor de tragedias lo es también de comedias ¹⁵². Obligados, en efecto, a admitir esto y sin seguirle muy bien, daban cabezadas.

¹⁵² Esta opinión, aquí, de Sócrates es muy distinta a la que da en *Ion* 531e-534e, y no ha sido desarrollada por Platón en ningún otro sitio. En el 416 a. C., no hubo en Atenas un autor que escribiera a la vez tragedia y comedia; ello ocurre únicamente en época helenística. Por esta razón se ha pensado que esta escena final del diálogo es extraña y, en cierta medida, incoherente. Es mérito, sobre todo, de G. KRÜGER el haber estudiado esta parte final del *Banquete* no como un mero epílogo, sino como parte esencial del diálogo (cf. su libro *Einsicht und Leidenschaft*, Francfort, 1973⁴, esp. págs. 292-308). F. RODRÍGUEZ ADRADOS ha analizado este pasaje desde la perspectiva de la naturaleza del teatro y en relación con el problema general de la poética platónica (cf. su artículo «El *Banquete* platónico y la teoría del teatro», *Emérita* 37 [1969], 1-28). Para otras opiniones sobre este pasaje remitimos a los siguientes trabajos: H. BACON, «Socrates Crowned», *VQR* 35 (1959), 415-430; L. SENZASO, «Un asserto di Platone (*Simposio* 223d)», *R. d. SF.* 28 (1975), 55-75; D. CLAY, «The tragic...», págs. 238-261.

Primero se durmió Aristófanes y, luego, cuando ya era de día, Agatón. Entonces Sócrates, tras haberlos dormido, se levantó y se fue. Aristodemo, como solía, le siguió. Cuando Sócrates llegó al Liceo ¹⁵³, se lavó, pasó el resto del día como de costumbre y, habiéndolo pasado así, al atardecer se fue a casa a descansar.

¹⁵³ Santuario de Apolo Liceo, situado al E. de Atenas, donde había también un gimnasio que, en *Eutifr.* 271a, vemos como lugar favorito de Sócrates y que se cita también en otros diálogos (cf. *Lis.* 203a; *Eutid.* 271a). Haciendo su vida usual después del banquete, Sócrates demuestra su inmunidad a los efectos del alcohol a la que había aludido Alcibiades en 220a (cf. BABUT, «Peinture...», págs. 27 y sigs.).

ÍNDICE GENERAL

	<u>Págs.</u>
FEDÓN	7
BANQUETE	143
FEDRO	289